ARISTOTELE
POLITICA

VOLUME I

INTRODUZIONI DI L. CANFORA E R. KRAUT
TRADUZIONE DI R. RADICE E T. GARGIULO
COMMENTO DI T.J. SAUNDERS E R. ROBINSON

FONDAZIONE LORENZO VALLA / ARNOLDO MONDADORI EDITORE

«Poiché non esiste città che non sia una comunità e non c'è comunità che non sussista in vista di un certo bene, è indubbio che tutte vanno in cerca di un qualche bene, ma soprattutto lo perseguirà la comunità che, per essere sovrana fra tutte e comprensiva di tutte, cercherà il bene che sovrasta tutti gli altri. Si tratta di quella che noi chiamiamo città o comunità politica.» Le prime righe della *Politica* di Aristotele testimoniano del suo tentativo di fondare l'analisi politica sui valori etici. Tutto il libro è, in effetti, una riflessione attenta sulle forme di governo della Grecia classica. «Aristotele pensa alla democrazia» sostiene Richard Kraut, «come a un sistema che miri alla libertà, e non solamente all'uguaglianza», e un aspetto della libertà della quale i democratici devono tener conto consiste nell'equa suddivisione del potere («vale a dire: governare ed essere governati a propria volta»). Ma un altro aspetto è per Aristotele ancora più interessante: la libertà di vivere la propria vita così come uno la sceglie. D'altra parte, nel celebre epitaffio per i morti di Atene nella Guerra del Peloponneso, il Pericle di Tucidide, lodando la propria città, dice: «Quanto al termine con cui definiamo usualmente questo nostro sistema, esso si chiama *demokratìa*, ma i diritti di libertà sono garantiti a tutti, per esempio in tribunale». Governo del popolo, quindi, ma con diritti aperti anche a chi del popolo non è parte. È una definizione che introduce la parola «con grande circospezione», perché, scrive Luciano Canfora, «Pericle e i suoi ascoltatori sapevano benissimo che, nel linguaggio politico corrente in Atene, *demokratìa* era una paroìa usata dai nemici del sistema politico democratico» con valore decisamente negativo. Da qui, un dibattito su pregi e difetti della democrazia che è centrale nel V e nel IV secolo e ancora nel mondo moderno. La *Politica* di Aristotele nasce come «guida completa per capi politici e per cittadini attivi», ma ben presto il lettore si accorge che ad Aristotele non interessa una semplice analisi scientifica delle forme di governo, bensì la domanda, già posta nell'*Etica Nicomachea*: «Qual è il sommo bene per l'uomo?». È appunto di competenza dello studio della politica affrontare tale problema etico.

La democrazia non è, neppure oggi, la forma più diffusa di governo, ed è stata ancora più rara e fragile in passato. La Fondazione Valla dedica alla nuova grande serie della «Democrazia in Grecia» cinque volumi, dei quali questo è il primo. Essa costituirà la più vasta antologia del pensiero greco sulle forme di governo dalle origini all'età ellenistica. Curata dai maggiori esperti internazionali del campo, la collezione costituirà un contributo fondamentale alla storia della civiltà politica dell'Occidente.

Richard Kraut è professore di «Humanities» alla Northwestern University. Ha studiato l'etica e la politica nel pensiero di Socrate, Platone e Aristotele in *Socrates and the State* (1984), *Aristotle on the Human Good* (1989), *Aristotle: Political Philosophy* (2002), *How to Read Plato* (2008). Ha curato il *Cambridge Companion to Plato* (1992), *Plato's Republic: Critical Essays* (1997), e la *Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (2006). Ha esaminato in modo originale il problema del bene in *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being* (2007).

Luciano Canfora è professore emerito dell'Università di Bari. Ha studiato e pubblicato su Tucidide, gli storici della rivoluzione romana, la democrazia e la guerra civile ateniese, Giulio Cesare; su problemi di storia e storiografia, i modi di conservazione e trasmissione del sapere, cultura e storia contemporanea e la sopravvivenza dell'antico. Il suo interesse per i problemi della democrazia è testimoniato fra gli altri da *La democrazia. Storia di un'ideologia* (2004), *L'occhio di Zeus. Disavventure della democrazia* (2006), *La crisi dell'utopia* (2014).

Trevor J. Saunders è stato professore di greco all'Università di Newcastle upon Tyne. Traduttore e commentatore di Platone e studioso in particolare delle *Leggi*, il suo libro più celebre è *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology* (1991).

Richard Robinson ha insegnato alla Cornell University e a Oriel College, Oxford. Ha pubblicato fra l'altro *Plato's Earlier Dialectic* (1953^2), *Essays in Greek Philosophy* (1969), *An Atheist's Values* (1964) e *Travellers in Time: Seven Epic Stories of Early Exploration* (1986).

Tristano Gargiulo è ricercatore nel Dipartimento di filologia, letteratura, linguistica dell'Università di Cagliari. Si è occupato di teatro e lirica greca, e di epicureismo greco e romano; predilige lo studio di testi papiracei. Per questa collana ha tradotto le *Storie di Alessandro Magno* di Curzio Rufo (2 voll., 1998 e 2000), e curato i testi e la traduzione dei primi due volumi del *Romanzo di Alessandro* (2007 e 2012).

Roberto Radice insegna all'Università Cattolica di Milano. Ha curato la traduzione della *Fisica* di Aristotele, della *Repubblica* di Platone e delle *Enneadi* di Plotino; è autore del Lessico di Platone, di Plotino, di Aristotele, e degli Stoici. Ha studiato il Giudaismo alessandrino, lo Stoicismo e l'allegoria greca del periodo imperiale.

In sopracoperta:
Ritratto di Aristotele, particolare di una stele funeraria greca
Parigi, Louvre/© 2014 White Images/Scala, Firenze

LA DEMOCRAZIA IN GRECIA

a cura di Piero Boitani
con la revisione generale di Tristano Gargiulo

Piano dell'opera

Volume I

ARISTOTELE

Politica

LIBRI I-IV

introduzioni di Luciano Canfora e Richard Kraut,
traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo,
commento di Trevor J. Saunders e Richard Robinson

Volume II

ARISTOTELE

Politica

LIBRI V-VIII

traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo,
commento di David Keyt e Richard Kraut

Volume III

ARISTOTELE

Costituzione degli Ateniesi

introduzione e commento di Peter J. Rhodes,
traduzione di Andrea Zambrini

PSEUDO-SENOFONTE

Costituzione degli Ateniesi

introduzione, traduzione e commento di Giuseppe Serra

Volume IV

Democrazia: la nascita, il consolidamento, i consensi

introduzione, traduzione e commento di Donato Loscalzo

Volume V

Democrazia: la crisi e le reazioni

introduzione, traduzione e commento di Donato Loscalzo

ARISTOTELE

POLITICA

Volume I
(Libri I-IV)

Introduzioni di Luciano Canfora e Richard Kraut
Traduzione di Roberto Radice e Tristano Gargiulo
Commento di Trevor J. Saunders e Richard Robinson

FONDAZIONE LORENZO VALLA
ARNOLDO MONDADORI EDITORE

Questo volume è stato pubblicato
grazie alla collaborazione della
Fondazione Cariplo

Le introduzioni di Richard Kraut
e i commenti di Trevor J. Saunders e Richard Robinson
sono stati tradotti da Roberto Radice e Tristano Gargiulo

Il commento ai Libri I-II è tratto da «Politics: Book I and II – translated with a Commentary by Trevor J. Saunders, first edition»
© Trevor J. Saunders 1995
Il commento ai Libri III-IV è tratto da «Politics: Book III and IV – translated with Introduction and Comments by Richard Robinson, first edition»
© Richard Robinson 1962

ISBN 978-88-04-63496-6

© Fondazione Lorenzo Valla 2014
I edizione maggio 2014

www.librimondadori.it

INDICE

IX Premessa del curatore
XIII *La democrazia nella Grecia antica*
di Luciano Canfora
XXXIII *La democrazia greca*
di Richard Kraut
LXXXIX *Introduzione alla «Politica» di Aristotele*
di Richard Kraut
CXVIII Bibliografia e abbreviazioni bibliografiche
CXLIII Nota al testo

TESTO E TRADUZIONE

5 Libro primo
55 Libro secondo
129 Libro terzo
203 Libro quarto

COMMENTO

275 Libro primo
337 Libro secondo
424 Libro terzo
447 Libro quarto

PREMESSA DEL CURATORE

Con i primi quattro libri della *Politica* di Aristotele la Fondazione Valla inizia la pubblicazione di cinque volumi complessivi dedicati alla «Democrazia in Grecia», un progetto elaborato insieme a Biennale Democrazia e alla Compagnia di San Paolo.

La democrazia non è il più piccolo dei doni che la Grecia antica ci ha lasciato, un dono sempre problematico e precario, e mai universale, come le stesse vicende storiche della Grecia classica ci narrano. È importante perciò ricordare ai lettori di oggi il travaglio che ha condotto al parto della democrazia greca e le riflessioni, spesso contrastanti, che l'hanno interessata, già in antico, sulla forma dello stato e sui modi di governo.

Pubblichiamo in primo luogo, in due volumi, la *Politica* di Aristotele; a seguire, in un volume, la *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte e l'opera dallo stesso titolo tradizionalmente attribuita ad Aristotele. Gli ultimi due volumi della serie consisteranno di una grande antologia di brani riguardanti il problema del governo del popolo da Omero sino all'epoca di Alessandro Magno.

Piero Boitani

LA DEMOCRAZIA NELLA GRECIA ANTICA

di Luciano Canfora

I

Nel mondo attuale si profilano due tipi di "maggioranze": nei paesi meno ricchi, maggioranze "fondamentaliste"; in quelli più ricchi, e in particolare nei paesi leader dell'Occidente, maggioranze di "abbienti" (il che corrisponde bene all'attuale composizione sociale dei paesi economicamente più forti). Il primo tipo è illustrato dalle elezioni algerine del dicembre 1991, a suo tempo annullate perché la vittoria era toccata al Fronte islamico di salvezza (Fis). Nel 2012 in Egitto hanno vinto le elezioni, finalmente non prefabbricate, i Fratelli musulmani.

Inizialmente, nella grande stampa occidentale, il governo laico algerino fu criticato perché non rispettoso del responso elettorale; alla fine, perfino André Glucksmann lanciò l'allarme: «Ad Algeri muore Voltaire» («Corriere della Sera», 29 gennaio 1994). Una formulazione sintetica, ma che merita di essere meditata. Conferma la validità sostanziale del giudizio di un pensatore liberale, ma con gli occhi aperti, come John Dewey: «L'urna elettorale e la regola della maggioranza sono (della democrazia) simboli esteriori e in gran parte meccanici»[1]. La tesi di fondo di Dewey è appunto che «la democrazia costituisce un principio e uno strumento educativo profondo», che anzi essa è indissolubile dall'"educazione", secondo una formula già cara a Mazzini.

Nei paesi più forti dell'Occidente il problema si pone in altri termini: come tutelare gli interessi materiali più deboli, che, ormai, riguardano una "forte minoranza" della popolazione. Siamo cioè

[1] *Democrazia ed educazione nel mondo contemporaneo: un saggio del 1938*, raccolto nel volume curato da Giulio Preti, *Problemi di tutti*, Milano 1950.

molto vicini a quella situazione che veniva prospettata da Aristotele, nella *Politica* (IV 1290 a, 30-40; b 18-20), come «esempio fittizio». È l'esempio della città di 1.300 cittadini, di cui 1.000 possidenti e 300 non abbienti: solo il predominio politico di questi ultimi è "democrazia", dice Aristotele, mentre la prevalenza, anche numerica, dei 1.000 possidenti nulla toglie al fatto che il loro governo sia di fatto una oligarchia. E conclude che il numero è un elemento accidentale: «la vera discriminante che distingue democrazia e oligarchia consiste nella polarità povertà/ricchezza»; a suo giudizio, necessariamente un regime, dove chi comanda – sia minoranza o maggioranza poco importa – esercita il potere grazie alla ricchezza, è oligarchia.

Se dunque nelle società industriali avanzate del "primo mondo" gli abbienti sono oggi tendenzialmente "maggioranza", il problema più urgente è quello di tutelare chi, oltre a essere socialmente meno forte, non ha più dalla sua neanche la certezza (ottocentesca) della prevalenza numerica. Nel piccolo laboratorio politico rappresentato dalla città greca, si erano già imposti alcuni quesiti fondamentali del funzionamento delle democrazie.

II

Nella città antica si è cittadini in quanto guerrieri a pieno titolo – in un primo tempo addirittura se in grado di armarsi a proprie spese, poi anche se nullatenenti. Quindi il guerriero è cittadino. Sono due concetti identici. In latino si dice *senatus populusque Romanus*. Che vuol dire contemporaneamente «il senato e il popolo» e «il senato e l'esercito», perché *populus* vuol dire sia «esercito» sia «popolo». Perciò la celebrazione dei morti in guerra è il momento più alto della città, della democrazia, le donne escluse. In quell'occasione i capi politici spiegano l'ideologia della città, i valori della città, i fini per cui la città sta insieme.

Il più celebre epitafio ateniese per i morti in guerra è quello che Tucidide fa pronunciare a Pericle dopo il primo anno della guerra del Peloponneso (431/0 a.C.). Pericle certamente parlò, in quell'occasione; morì poco dopo per una tremenda epidemia. Cosa veramente disse, questo è più difficile da accertare, però abbiamo qualche piccolo indizio del fatto che forse alcune delle cose che Tucidide gli fa dire le pronunciò veramente.

Il concetto di partenza da cui egli prende le mosse è la definizione del «nostro sistema politico» (II 37). Qual è la tesi che egli sviluppa? «Il nostro sistema politico è diverso da quello di tutte le altre città vicine o meno a noi, diverso.» Questo appartiene a una sfera concettuale che ci dovrebbe interessare, ma lo ricordo solo di passaggio; cioè il fatto che la città antica si contrappone a tutto ciò che le è esterno. Tutti gli altri sono *riuales*, quindi potenziali nemici, essendo la guerra lo strumento più alto di comunicazione con il prossimo ed essendo la pace al tempo stesso «pace» e «tregua» (la stessa parola in greco vuol dire entrambe le cose: σπονδαί). La pace è una realtà temporanea, la normalità è la guerra. «Quindi noi siamo diversi da tutti gli altri, e quindi siamo anche i migliori»: questo è sottinteso, Pericle lo dice più e più volte.

In che cosa consiste il sistema politico peculiare di Atene? E qui ricorre la parola chiave. Pericle dice: «Quanto al termine con cui definiamo usualmente questo nostro sistema, esso si chiama δημοκρατία, ma i diritti di libertà sono garantiti a tutti, per esempio in tribunale». Può non piacere, tuttavia penso di non essere in errore dicendo che questa definizione – come osservò Jacqueline de Romilly – introduce la parola δημοκρατία «con grande circospezione». Per altro, Pericle e i suoi ascoltatori sapevano benissimo che, nel linguaggio politico corrente in Atene, δημοκρατία era una parola usata dai nemici del sistema politico democratico, i quali usavano questo termine nella sua valenza piena, che in greco vuol dire potere del popolo, con, all'interno di «potere», il concetto di κράτος, quindi di forza brutale, che potrebbe anche essere sopraffazione, ma in ogni caso è un potere pieno, che si pone anche, se necessario, al di sopra della legge.

Questo è il punto dolente del dibattito politico ateniese: cos'è più forte, cos'è che conta di più, il popolo o la legge? Gli oligarchi o comunque i critici del sistema democratico rispondono «la legge», i popolari rispondono «il popolo». Quando vengono condannati i generali che hanno vinto la battaglia delle Arginuse (406 a.C.) e qualcuno fa notare che il processo è illegale per il modo in cui viene condotto, un popolano si alza e dice: «Qui si vuole impedire al popolo di fare quello che vuole!», con evidente richiamo al concetto secondo cui, in δημοκρατία, il δῆμος conta persino più della legge.

III

Vi è nondimeno un celebre testo – il diverbio tra Teseo re di Atene e l'araldo tebano nelle *Supplici* di Euripide (399-510) – nel quale il difensore della democrazia ateniese, cioè Teseo, provocato a descrivere in che cosa propriamente consista la democrazia, afferma che sua caratteristica precipua è il predominio della legge scritta. E lo dice con parole che qualunque lettore trova assonanti con le formule adoperate dal Pericle tucidideo (II 37) al principio dell'epitafio. La situazione entro la quale Euripide ambienta lo scontro tra Teseo e l'araldo non è scelta a caso. E così anche la maschera di Teseo quale capo di una democrazia. Sono entrambe scelte che rinviano agli stereotipi da epitafio.

È l'epitafio l'annuale ripetizione, fiacca e formulare, dei temi e dei miti che rinsaldano lo spirito civico: un ripetitivo strumento di educazione politica di massa. L'epitafio è di per sé non veridico, come di necessità ogni oratoria ufficiale-pedagogica. L'esempio più alto, perché più elaborato e più denso concettualmente, è quello che Tucidide fa pronunciare a Pericle in onore dei (ben pochi) caduti nel primo anno della guerra da lui fortemente voluta (431/0).

La vicenda messa in scena nelle *Supplici* è una di quelle ricorrenti negli epitafi periodicamente pronunciati ad Atene, in quella parte quasi immancabile del discorso in cui l'oratore procede all'esaltazione delle antiche benemerenze della città[1]. Il tema ricorre anche in testi strettamente affini, quali il *Panegirico* e il *Panatenaico* di Isocrate[2]. Anche l'anticipazione all'età di Teseo della democrazia ateniese è un tratto caratteristico dell'oratoria pedagogica: ampia attestazione di questa trasformazione di Atene in una «democrazia *ab origine*» la troviamo ancora una volta nel *Panatenaico* (126-9) e già mezzo secolo prima nell'*Elena* dello stesso Isocrate (35-7). Qui Isocrate parrebbe adombrare anche lui un accostamento fra Teseo e Pericle, entrambi *monarchi democratici*: «il popolo, pur sovrano, gli chiese di restare monarca». Lo stesso *topos* di Teseo fondatore del diritto di parola uguale per tutti (*isegoria*) – un vanto che campeggia, come vedemmo, al principio dell'epitafio pericleo – si ritrova nell'epitafio di Demostene per i morti a Cheronea (60, 28)

[1] Lisia, 2, 7-10; Demostene, 60, 8; Platone, *Menex.* 239 b (caricaturale).
[2] *Paneg.* 58; *Panat.* 168-71.

e persino in un discorso giudiziario quale l'impegnativo *Contro Neera*, dove addirittura si immagina una elezione di Teseo «sulla base di una lista di candidati»[1].

È dunque evidente che l'immagine della democrazia come regno della legge è una delle mistificazioni caratteristiche dell'oratoria pedagogica, praticata nella solenne ricorrenza del funerale dei caduti. Dunque nello scontro Teseo/araldo, in cui Teseo non confuta le puntuali contestazioni dell'antagonista, Euripide sembra prendere di mira i motivi caratteristici di quella oratoria pedagogica.

IV

La parola δημοκρατία noi la troviamo per la prima volta, poco prima dell'epitafio di Pericle, in un opuscolo anonimo, conservatosi tra gli scritti di Senofonte (la cosiddetta *Costituzione degli Ateniesi*), opera di un autore violentemente antidemocratico, un feroce e acuto oligarca, abile nella sua dissacrante polemica, il quale usa continuamente questo termine per indicare il regime della "canaglia", dei poveri e, quindi, secondo lui, anche degli ignoranti; usa sempre questi due termini (poveri e ignoranti) insieme e anche πονηροί, cioè malvagi, dando così al tempo stesso un giudizio morale e sociale. Ecco perché Pericle dice che il termine corrente è quello e che però in Atene vigono garanzie, limitative della forza popolare, che disinvoltamente Pericle riconduce alla pratica dei tribunali. In Atene il tribunale è in realtà la vera sede del potere popolare; quasi tutto sfocia in tribunale, qualunque tipo di controversia.

Aristofane nelle *Vespe* ha preso violentemente in giro questa mania. Ad Atene non si espropria la ricchezza, ma si spreme il ceto più ricco, lo si utilizza con il sistema delle *liturgie*, compiti che per dovere sociale i ricchi devono svolgere: pagare le feste, pagare le triremi, subire una serie di gravami che fanno funzionare la città. Il loro denaro deve servire a questo. Contro tale pratica essi si difendono e lo fanno ricorrendo al tribunale. In tribunale, però, trovano giudici popolari che non sono affatto pronti ad accogliere la loro impostazione e in ogni caso la contestazione a cui vanno incontro è fortissima. Simbolo tipico di questa contestazione è la minaccia

[1] Demostene, 59, 74-5: ἐκ προκρίτων.

di scambio dei patrimoni tra attore e convenuto. Siamo dunque di fronte a una pressione sociale fortissima attraverso quello strumento micidiale che è appunto il tribunale; che lavora a tempo pieno.

La *Costituzione degli Ateniesi*, nella sua terza parte, svolge esattamente questo concetto: i tribunali ateniesi sono corrotti, tutto si può comprare; però funzionano ininterrottamente, non c'è tempo per sbrigare la massa di cause che quotidianamente affluiscono in questi tribunali. È una vita difficile, quella che si fa in questa città esemplare!

A questo aggiungiamo altri elementi riguardanti l'ambito etico e culturale. Atene è una città paradossale. È nota a noi sostanzialmente attraverso gli autori che ne hanno parlato. La schiacciante prevalenza della letteratura ateniese, nel quadro della superstite letteratura greca classica, induce talvolta a pensare che tutta la Grecia rassomigliasse ad Atene. Non era ovviamente così; di ciò è responsabile la pochezza della nostra informazione sul resto; altre città non hanno lasciato una tradizione scritta così ricca e tale da sopravvivere come è sopravvissuta in larga misura quella ateniese, e in particolare quella politica. Abbiamo gli storici, gli oratori, i filosofi, i poeti, i tragediografi, almeno un comico ben rappresentato. Se togliamo Erodoto, il quale ateniese non era, non troviamo, in tutti questi autori, una esaltazione senza riserve del sistema democratico, ma semmai una presa di distanza e una critica. Per rendersene conto basta sfogliare Platone o lo stesso Tucidide che, nel raccontare la guerra del Peloponneso, non fa che additare gli errori imputabili al meccanismo decisionale democratico. Talvolta si spinge fino alla scorrettezza palese.

Ecco qualche esempio. Racconta Tucidide come alcuni politici particolarmente influenti, tra cui Alcibiade, hanno portato la città alla sua avventura militare più disastrosa, cioè l'attacco contro Siracusa, una guerra tremenda in cui sono morti migliaia di Ateniesi, persa la flotta, dissipate immense riserve monetarie. Dopo aver raccontato tutto questo, in una memorabile descrizione delle assemblee popolari in cui si è discusso di ciò, quando poi dà conto del disastro dice: «il popolo se la prendeva coi politici come se la decisione non l'avesse presa esso stesso». C'è un elemento di polemica sleale in questa impostazione, perché Tucidide sa benissimo che la decisione pubblica è il frutto sì di una votazione popolare, ma essenzialmente di una guida dell'assemblea da parte dei leader. Il sistema politico ateniese si fonda su entrambi questi elementi e,

soprattutto, su un notevole compromesso di partenza tra le grandi famiglie, i ricchi, i quali accettano il sistema dell'assemblea che decide, ma lo guidano.

Gli oligarchi sono una minoranza che non accetta il sistema e lo vuole pugnalare, se possibile, e aspetta il momento di pugnalarlo, magari nel momento della sconfitta militare: ciò è accaduto alla fine del V secolo ben due volte. Si perde spesso di vista che i capi sono quei leader che vengono dalle famiglie fondamentali dell'Attica, i quali posseggono l'arte della parola, hanno dietro di sé un clan molto forte, hanno la ricchezza, possono convogliare il consenso. Non tutti parlano all'assemblea; teoricamente tutti potrebbero farlo, ma non tutti sanno parlare. Parlano coloro che hanno la παιδεία necessaria, e che provengono da questi gruppi sociali direttivi.

È un meccanismo che ad Atene vediamo in piccolo, in una realtà arcaica, quale è la città antica, ma che sappiamo bene essere dilatabile a società molto più complesse attraverso strumenti, meccanismi, a loro volta molto più complessi. C'è circolarità fra *élites* dirigenti che riemergono comunque anche nella realtà democratica e attraverso la pratica delle decisioni a maggioranza. Intorno a questo e, quindi, intorno a figure che ci parlano di tutto ciò con un occhio critico e che ci danno l'impressione di una enorme libertà intellettuale, c'è poi una realtà concreta assai meno entusiasmante: il cosiddetto ateniese medio. Forse il maggiore interprete di che cosa pensa e vuole "l'ateniese medio" è Aristofane: non perché egli si identifichi con lui fino in fondo, anzi Aristofane è un grande intellettuale, forse uno dei maggiori, dei più difficili da decifrare, perché scanzonato, perché perfido, perché intimamente modernissimo. Eppure sa che il suo successo passa attraverso una identificazione con l'ateniese medio. «Ateniese medio» è un'espressione di Nietzsche, il quale ebbe a scrivere piuttosto strambamente che Senofonte rappresenterebbe il «Durchschnitts-Athener», l'ateniese medio. Al contrario, Senofonte non era affatto l'ateniese medio: era un cavaliere, apparteneva alle classi alte.

L'ateniese medio è Diceopoli, il protagonista degli *Acarnesi*, un contadino piccolo proprietario, che va all'assemblea con sacrificio perché avrebbe da fare nel suo campicello, che ora però è in pericolo perché stagionalmente gli Spartani invadono l'Attica: Diceopoli non sa parlare, né intende parlare, intende invece urlare non appena sentirà un oratore favorevole al proseguimento della guerra. L'ateniese medio è anche pronto, se è il caso – come succede in

un'altra commedia dello stesso Aristofane –, ad appiccare il fuoco alla casa di Socrate, individuo sospetto, corruttore della gioventù che lo frequenta. E Aristofane può anche deridere Euripide perché Euripide è colui che porta sulla scena le inquietudini che la città dovrebbe rimuovere, su problemi cruciali come la famiglia, i ruoli dei sessi, la donna e la sua menomazione permanente nella società ateniese, per non parlare di Euripide pensatore politico, di cui s'è detto nel paragrafo precedente. L'ateniese medio è pronto a far condannare Anassagora, filosofo, amico di Pericle e di Aspasia, perché ateo. È pronto a far fuori Socrate, il quale non si mette in salvo (diversamente da Anassagora), dopo aver subito un processo politico, anche se non formalmente tale. È il maestro, il cattivo maestro, di uomini che hanno messo in crisi il sistema: Alcibiade stesso, Crizia e altri. E quando Aristotele si è trovato in una situazione analoga perché era amico dei Macedoni, se ne è andato da Atene dicendo: «evitiamo che questa città pecchi ancora una volta contro la filosofia». Aristotele è un uomo saggio, equilibrato e prudente: diversamente da Socrate è morto nel suo letto.

Questo quadro che ho cercato di tratteggiare lascia in ombra la cosa più vistosa, come spesso succede: la base sociale della democrazia antica, cioè il grande baratro tra liberi e non liberi, il fatto che la grande maggioranza degli esseri viventi è fuori della sfera della cittadinanza e quindi della libertà personale.

Ciò non toglie che quella città, con queste caratteristiche, è stata un laboratorio di lunga durata di pensieri, di modelli, di istanze che hanno precorso i tempi, che hanno innescato concetti, come ad esempio quello di uguaglianza (τὸ ἴσον, ἰσότης), che hanno funzionato al di là del fatto che in quella società l'uguaglianza non c'era o era ristretta a un ambito molto limitato. Ecco perché ha avuto una così lunga durata, tanto da consentire ai giacobini di dire: «ricominciamo di là».

V

La democrazia nella Grecia antica, a giudicare dalle fonti di cui disponiamo, fu dunque un fenomeno dai contorni non molto definiti e, inoltre, oggetto sin dal principio di contrastanti valutazioni e interpretazioni.

Consistendo, in sostanza, nell'attribuzione a un'assemblea deli-

berante, composta di *cittadini* di pieno diritto, del potere deliberativo, la democrazia fu, di necessità, nel mondo greco, nozione troppo generica per essere racchiusa in una rigorosa definizione. Non è del tutto arbitrario, ad esempio, il giudizio di un pensatore politico che esercitò molta influenza nel IV secolo a.C., l'ateniese Isocrate, secondo cui sarebbe stata Sparta la «democrazia perfetta» (*Areopagitico* 61): a Sparta sono cittadini *pleno iure* solo gli Spartiati, e sono tutti «uguali» e tutti ugualmente partecipi dell'assemblea decisionale (*apella*), mentre tutti gli altri (perïeci e iloti) sono considerati estranei alla comunità degli «uguali», non solo perché sottomessi con la forza, ma perché considerati appartenenti a un'altra «razza» rispetto alla «purezza» degli Spartiati. Entro questi limiti Sparta è addirittura il «regno dell'uguaglianza» (oltre che dell'austera povertà), stabilita in epoca remotissima dal semimitico legislatore Licurgo. Sotto questo rispetto Atene è assai meno lineare. Certo il numero dei cittadini *pleno iure* è molto più alto che a Sparta, ma anche ad Atene c'è un grandissimo numero di non-cittadini (e dunque politicamente non-persone): masse di schiavi; e c'è anche un número rilevante di stranieri, anche benestanti, pur sempre non-cittadini. E, comunque, ad Atene ceto politico dominante sono i ricchi che *accettano* la "democrazia", che accettano cioè di misurarsi con l'assemblea e di subire il notevolissimo potere dei tribunali popolari. La differenza non sta dunque solo nel numero. Ma a questo punto sarà già divenuto chiaro perché è Sparta, ben più che Atene, il modello idoleggiato ad esempio da un pensatore radicale quale l'abate Mably (1709-1785), ispiratore della democrazia giacobina, e perché Sparta, ben più che Atene, sia stata il bersaglio polemico di un decisivo pensatore antigiacobino come Benjamin Constant.

Il paradosso è che invece nel VI e V secolo a.C., sul piano dei rapporti politici tra Stati, Sparta veniva percepita come il punto di riferimento delle oligarchie (anche se ciò non ha mai determinato un automatico appoggio militare di Sparta alle oligarchie), mentre Atene, una volta creato l'impero (478 a.C.), ha "esportato", con il peso della sua forza militare, il suo modello di democrazia (estensione della piena cittadinanza ai non possidenti) in tutte le città "alleate" (ben presto "suddite"). Ulteriore paradosso: è Sparta che, nel VI secolo a.C., combatte i "tiranni" nella Grecia peninsulare (e in particolare ad Atene, alla fine del secolo), e i "tiranni" però sono, per un verso, i leader di una massa popolare invisa alle grandi fami-

glie possidenti, e per l'altro – una volta abbattuti – diventano nella retorica democratica l'antitesi, l'opposto diametrale, della democrazia. E la democrazia, per esempio in Atene, è ristabilita ad opera soprattutto di una famiglia, quella di Clistene (gli Alcmeonidi), che aveva prima collaborato coi tiranni (Pisistrato e i suoi figli) e poi, con l'aiuto di Sparta, li aveva avversati.

La critica al sistema politico ateniese (considerato *tout court* il sistema democratico per eccellenza: nelle fonti più antiche δημοκρατία significa "strapotere popolare", "violenza popolare") incomincia con la già ricordata *Costituzione degli Ateniesi*, attribuibile a Crizia, il capo dell'oligarchia detta dei Trenta tiranni (404), e soprattutto con suo nipote Platone. In entrambi, ma soprattutto in Platone, il connubio perversamente demagogico tra gruppi sociali abbienti e popolo è la sostanza stessa della democrazia (*Repubblica*, libro VIII). Non è inutile ricordare che Crizia, ma anche Platone, furono ammiratori del "modello spartano" (che per il contemporaneo Isocrate era la «democrazia perfetta»). Questa critica, che in Platone si presenta nella forma più compiuta, ha avuto una influenza enorme nelle epoche successive, a partire dall'età romana e fino all'età nostra.

VI

Quando nell'Europa del secolo XIX, finita da un pezzo l'esperienza giacobina, si fa strada un modello "democratico" che è il risultato dell'incontro-scontro tra istanze popolari e predominio parlamentare di *élites* proprietarie, e via via il modello si invera attraverso l'estensione del suffragio, la storiografia liberale "progressista" (George Grote) simpatizza vivamente per Atene, in cui ravvisa il proprio modello remoto, mentre la storiografia conservatrice (Eduard Meyer, Wilamowitz, Beloch, Bogner) la avversa come antecedente remoto del modello "Terza Repubblica francese"

Nella seconda parte (cap. XLVI) della *History of Greece* (London [1852] 1862²), George Grote descrive il funzionamento della democrazia ateniese con adesione simpatetica, in vivace opposizione alle critiche tradizionali (antiche, ma anche moderne). Prende le mosse dalla descrizione dei "partiti": «Pericle ed Efialte democratici; Cimone oligarchico e conservatore» (p. 101). Già qui si coglie una forzatura, giacché difficilmente si potrebbe de-

finire "oligarchico" un politico, quale Cimone, il quale accetta il gioco politico assembleare (ostracismo incluso): «oligarchi» sono piuttosto coloro che, come Antifonte e Crizia, non avendo alcuna fiducia in un organismo incontrollabile e a loro avviso «incompetente» come l'assemblea popolare, puntano al colpo di Stato col proposito di modificare radicalmente l'ordinamento politico della città. Non sfuggirà ovviamente la brillante attualizzazione, comune un po' a tutta la storiografia ottocentesca sull'antica Grecia, che porta Grote a parlare di «partiti», con l'interessante dettaglio di imputare proprio a Cimone un comportamento «demagogico» (p. 108): evidentemente con riferimento alla «generosità», rimarcata da Plutarco, di Cimone nel mettere a disposizione dei cittadini i suoi giardini e i suoi frutteti. Giustamente Grote focalizza la sua attenzione sul funzionamento dei tribunali popolari e sull'abbattimento del potere dell'Areopago (il vecchio «Senato» fondato sulla cooptazione), ridimensionato nei suoi poteri dalla riforma di Efialte, appoggiato dal giovanissimo Pericle. Grote difende il buon nome dei tribunali popolari ateniesi, di solito considerati il punto di forza del predominio popolare contro i ceti abbienti (si veda in proposito la cruda analisi del già ricordato pamphlet sulla costituzione degli Ateniesi). E invoca a difesa due argomenti: a) l'elevato numero dei componenti ciascuna corte fu «fondamentale per escludere la corruzione» (pp. 123-6); b) i tribunali non erano composti solo di poveri, ma anche di cittadini appartenenti alle classi medie (p. 143). Su molti altri punti Grote procede in direzione apologetica, in una prosa vivace ed erudita al tempo stesso, ricca di paragoni moderni (soprattutto con la situazione inglese e americana). Grote afferma inoltre che la democrazia ateniese sarebbe rimasta immutata fino all'instaurazione, alla fine del IV secolo, dell'egemonia macedone (pp. 121-2). Ciò però significa sottovalutare il cambiamento prodottosi via via dopo la guerra civile del 404/3: nella democrazia restaurata si accentua la professionalizzazione del ceto politico[1] e viene meno l'indistinzione tra ruolo politico e ruolo militare (caratteristica del V secolo, fin quasi alla fine del grande conflitto con Sparta). Inoltre Grote attenua molto l'aspra realtà della insofferenza degli alleati, divenuti ormai sudditi («schiavi», insinuava Aristofane nella perduta commedia *I Babi-*

[1] Cfr. il saggio di W. Pilz, *Der Rhetor im attischen Staat*, Leipzig 1934.

lonesi, che fece infuriare Cleone) nei confronti della città egemone, Atene. E ciò, nonostante Pericle stesso abbia definito l'impero «tirannide» in un discorso attribuitogli da Tucidide (II 63, 2). Per Grote si trattava piuttosto di «indifferenza o acquiescenza e non di sentimenti di odio» (p. 172). Grote conosce ovviamente il celebre giudizio di Tucidide su Pericle come leader di una «democrazia che era tale solo a parole» (p. 293), ma mette a frutto altre parti di quella importante pagina (soprattutto l'elogio di Pericle come incorruttibile), e tralascia del tutto la lettura estremamente significativa del ruolo "monarchico" di Pericle data da Thomas Hobbes, nella importante sua prefazione alla traduzione inglese dell'opera tucididea (1648): lettura che trova riscontro non solo nel soppesato giudizio tucidideo (II 65, 9), ma anche nell'implacata polemica dei comici, i quali, dalla scena (come riferisce Plutarco), lanciavano a Pericle l'accusa di nutrire aspirazioni tirranniche e lo esortavano addirittura a «deporre la tirannide» (Plutarco, *Vita di Pericle* 16).

Alla luce di tutto ciò, non stupirà lo sguardo positivo che Grote rivolge anche ad una figura tradizionalmente malvista (sin dal contemporaneo Aristofane e poi da Aristotele) quale Cleone (pp. 356-8; 434-5 e 538). In questo, Grote era stato preceduto dal grande Johann Gustav Droysen, nel saggio sui *Cavalieri* di Aristofane (1835, 1838[2]). Droysen è ben conscio di esprimersi controcorrente in favore di Cleone, e perciò scrive: «Nessuno si presterà a tessere le lodi del sanguinario Robespierre, o del selvaggio Mario; ma nella loro opera essi hanno incarnato i sentimenti e hanno ricevuto l'approvazione di migliaia di uomini dai quali li separava solo quell'infausta grandezza, o violenza di carattere che è capace di non inorridire davanti all'azione»[1].

Per meglio comprendere l'orientamento della *History of Greece* di Grote giova, certo, ricordare che nella sua formazione hanno avuto importanza James Mill, come insegnante di economia, e Auguste Comte, come ispiratore di una visione filosofica del progresso umano. Ed è notevole che a conclusioni in alcuni casi non dissimili giungesse un Droysen, la cui formazione era stata del tutto diversa, non estranea al pensiero storico di Hegel. Il quale nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* definì la democrazia greca «il capolavoro politico» (parte II, cap. III) e Pericle «l'uomo di Stato più profondamente colto, autentico e nobile» (Introduzione).

[1] J.G. Droysen, *Aristofane*, trad. it. G. Bonacina, Palermo 1998, p. 168.

Del tutto diverso lo scenario, in ambiente tedesco, nell'epoca guglielmina (fine XIX secolo). Il nome più importante (ben oltre l'ambito tedesco) è quello di Eduard Meyer. Al contrario di Grote, Meyer, nella monumentale e purtroppo incompiuta *Geschichte des Altertums*[1], pone al centro della ricostruzione per l'appunto la smisurata e incongrua posizione di Pericle all'interno di un ordinamento «democratico» (pp. 695-702). Eppure neanche Meyer, pur così lontano da Grote e influenzato invece dal pensiero conservatore di fine secolo (com'è chiaro dalla sua pubblicistica, di elevato livello, dispiegata durante il primo conflitto mondiale contro la «democrazia di tipo occidentale»), metterà a frutto l'intuizione hobbesiana intorno alla vera natura del potere di Pericle, ma punterà piuttosto sui difetti strutturali della democrazia antica (greca), antesignana, appunto, di quella "occidentale"

Semmai Pericle gli appare come spinto sempre più verso un atteggiamento «conservatore», dopo e per effetto della conquista del potere assoluto (p. 696). Valutazione storico-politica da non sottovalutare, nella quale si può forse riconoscere l'influsso della diagnosi plutarchea, secondo cui il governo di Pericle si manifestò come «aristocratico in quanto fondato sulla sua posizione di "princeps"» (*Vita di Pericle* 9, 1). Plutarco interpretava così Tucidide, II 65, 9, e Meyer, probabilmente, interpreta e valorizza Plutarco.

È comunque degno di nota come anche Meyer resti almeno in parte impigliato nell'applicazione al mondo greco della moderna nozione di *partito politico*.

In tal senso, una terminologia esplicitamente modernizzante è presente nel quasi coevo saggio di Maurice Croiset, *Aristophane et les partis à Athènes* (Paris 1906), dove si parla ripetutamente di «partito oligarchico», «democratico», «moderato», pur nell'imbarazzo di trovare una collocazione da assegnare – in un siffatto panorama – proprio ad Aristofane. Ben più pertinenti, a tal proposito, le pagine di G.E.M. de Ste. Croix sulla "politica" di Aristofane, giustamente definita, dallo storico marxista inglese, come di ispirazione «cimoniana»[2].

[1] IV 1, Stuttgart 1911[2]; 1939[3], a cura di Hans Stier.
[2] *The Origins of the Peloponnesian War*, Ithaca-New York 1973, App. 29, pp. 355-71.

Piuttosto che seguire partitamente la costante divaricazione dell'apprezzamento dei moderni di fronte al fenomeno della democrazia greca, segnaleremo alcuni momenti significativi connotandoli attraverso studi emblematici degli opposti orientamenti: il primo conflitto mondiale, la prima repubblica tedesca, l'età dei fascismi, la seconda metà del Novecento.

A) A partire dal '14, nel corso della cosiddetta «guerra degli spiriti» (*Krieg der Geister*) innescata dal conflitto mondiale tra studiosi tedeschi e l'intellettualità dell'Intesa, è in gioco l'immagine dell'Atene di Demostene. Due libri vanno soprattutto ricordati: *Aus einer alten Advocatenrepublik* di Engelbert Drerup (1916) – dove l'«antica repubblica degli avvocati» è l'Atene di Demostene, identificata attraverso quella formula con la nemica Francia «democratica» – e, di qualche anno successivo alla fine del conflitto, il *Démosthène* di Georges Clemenceau (1926), il vincitore, per parte francese, contro la Macedonia-Prussia del Kaiser Guglielmo II. L'autoidentificazione di Clemenceau col suo eroe positivo è totale e riguarda anche il destino personale – segnato dalla ingratitudine dei concittadini – sia dell'antico che del moderno campione della democrazia.

B) Per gli anni della Repubblica di Weimar, ricorderemo due opere minori, ma molto esplicite: da un lato *Demokratie und Klassenkampf im Altertum* di Arthur Rosenberg (Bielefeld 1921), e sul versante opposto *Die verwirklichte Demokratie* (*La democrazia realizzata*) di Hans Bogner (Hamburg-Berlin-Leipzig 1930). Rosenberg è uno dei maggiori storici tedeschi di epoca weimariana, allievo di Eduard Meyer e docente di Storia antica a Berlino, parlamentare per la KPD, esule nel 1933, rifugiato in USA, dove scomparve prematuramente nel 1939, pienamente acquisito alle ragioni del *New Deal* rooseveltiano. Bogner è un colto pubblicista di destra (nato nel 1895) attivo al principio del regime nazionalsocialista, traduttore di autori classici. Per Rosenberg l'esperimento democratico ateniese costituisce un modello positivo in quanto coniuga la prevalenza dei ceti non possidenti con la pratica democratica: non una dittatura volta a confiscare la ricchezza dei possidenti, ma un sistema in cui la prevalenza politica dei non possidenti impone, o meglio rende ineludibile, l'uso sociale della ricchezza (una sorta di "Stato sociale" *in nuce*). Per Bogner il sistema ateniese, la «democrazia realizzata», come egli lo chiama, altro non è che l'antecedente della mo-

derna "dittatura del proletariato": al fine di render chiaro quanto sia deprecabile tale sistema, Bogner traduce (pp. 96-107) l'intero opuscolo intitolato *Costituzione degli Ateniesi* e lo definisce come la migliore («incomparabile, immediata e vivace») descrizione di quel sistema: con la precisazione che è con l'uscita di scena di Pericle («der heimliche Monarch»: eco hobbesiana?) che il sistema è apparso in tutta la sua negatività.

C) In epoca nazista si manifesta, per esempio ad opera di Helmut Berve, uno dei maggiori esponenti della generazione che dominò nelle università durante il Terzo Reich, il tentativo di stabilire una continuità che, movendo dal Pericle tucidideo, approda al Führer. Su ciò ha scritto un importante libro Beat Näf, *Von Perikles zu Hitler?* (Bern-Frankfurt-New York 1986), il quale traccia anche un essenziale profilo del precedente dibattito storiografico sulla democrazia ateniese (pp. 14-91). Accanto a questo inquietante filone si sviluppa poi, o meglio si riaccende, la discussione su Demostene. Malvisto già in epoca guglielmina da studiosi di prim'ordine quali Beloch e Wilamowitz (ma prediletto dai professori del nobile e molto funzionante «Ginnasio umanistico»), Demostene torna in discussione per merito del libro di Werner Jaeger (*Demosthenes. The Origin and Growth of His Policy*) che esce prima in USA (1938) e subito dopo in Germania (1939). La discussione fu sin dall'inizio virulenta. Il filo-demostenismo di Jaeger venne stigmatizzato con forza da famosi storici schierati col nazismo: Helmut Berve («Göttingische Gelehrte Anzeigen» CCII 1940) e Fritz Taeger («Gnomon» XVII 1941). In Italia un pesante attacco venne da parte di Gennaro Perrotta («Primato», novembre 1942), il quale approfittò della circostanza per sbeffeggiare anche il *Demostene e la libertà greca* di Piero Treves, nel frattempo scacciato dall'Italia perché ebreo. Jaeger fu invece difeso, negli USA, dall'esule Kurt von Fritz («American Historical Review» XLIV 1939).

D) Negli anni Sessanta del secolo XX ha incominciato a farsi strada anche negli studi sul mondo greco un'importante novità. Ci riferiamo a quell'orientamento di studi detto «prosopografico» che da ben prima aveva influenzato gli studi di storia romana. Tale orientamento pone in rilievo i legami personali, familiari e di clan vigenti anche in un mondo politicamente evoluto come quello ateniese del V e IV secolo a.C. Un frutto importante è il saggio di J.K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.* (Oxford 1971). Ne esce fortemente ridimensionata la visione ottocentesca troppo moderniz-

zante e troppo incline a riconoscere nei gruppi politici dell'Atene di età classica vere e proprie formazioni partitiche. Questa sana reazione può ben inquadrarsi, oltre che nella corrente tipicamente anglosassone prosopografica, anche nel più generale scontro tra "primitivisti" e "modernisti" che ha investito soprattutto l'interpretazione della storia economica e sociale del mondo antico.

Ciò non ha impedito che l'interpretazione tradizionale dei conflitti politici ateniesi riprendesse lena in vasti affreschi storico-politici. Così l'adesione emotiva alla democrazia attica si coglie in studi come *La démocratie athénienne* di Paul Cloché (Paris 1951), di cui si segnalano, per la nobile ingenuità e l'imbarazzante difesa della gestione ateniese dell'impero, le pagine conclusive. Analogo proposito affiora anche in un lavoro molto impegnato, a tratti spirante passione, come *Demokratia. Origini di un'idea* (Roma-Bari 1995) di Domenico Musti. Per una meditata messa a punto, che è anche una efficace ricostruzione critica e documentata delle vicende che portarono dalla "tirannide" alla riforma clistenica, si può ricorrere al saggio di Giorgio Camassa[1]. Né vanno trascurati i tentativi di lettura non demonizzante, ma politica, della vicenda dei Trenta: *The Thirty at Athens* di Peter Krentz (Ithaca 1982). Questo libro ha il merito di porsi seriamente la questione di quale fosse il *programma* dei Trenta (e di Crizia in particolare), e approda sensatamente alla conclusione che il loro progetto era di rimodellare, con metodi violenti, Atene «on the lines of the Spartan Constitution» (p. 127). Il che, se si considera quanto osservato a proposito dell'immagine di Sparta come «vera democrazia», induce a non adagiarsi passivamente nella *damnatio memoriae* di cui, già subito dopo la loro sconfitta dovuta anche all'abbandono da parte di Sparta, i Trenta furono oggetto. Naturalmente suggestioni della storia vivente possono indurre a fervide e affascinanti analogie: ad esempio alla lettura della vicenda dei Trenta proposta, durante l'occupazione tedesca della Francia, da Jules Isaac, in cui si può ravvisare, in filigrana, la nascita, sotto l'urto della vittoria tedesca, del regime di Vichy (1940-1945)[2].

[1] *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma 2007.
[2] *Les Oligarques* [scritto nel 1942], ed. a cura di Pascal Ory, Paris 1989.

In conclusione, sia lecito un bilancio: in quel laboratorio della politica che fu la città-antica, da un lato si svolgevano conflitti attuali e si esprimevano interessi contingenti, dall'altro però si elaboravano concetti che hanno finito con l'avere valore ben oltre il tempo in cui nacquero: un valore che si è rinnovato e riproposto nel corso di millenni.

LA DEMOCRAZIA GRECA

di Richard Kraut

1. *Governo del popolo: la linea di sviluppo di un'idea*

La democrazia nel mondo moderno si fonda su concetti che sono riconducibili all'antica Grecia e, più precisamente, a idee dominanti nell'Atene del V e del IV secolo a.C. Le parole specificamente usate nelle moderne lingue europee per identificare questo sistema di governo derivano dal greco δημοκρατία, un composto che designa il potere del popolo (δῆμος e κράτος; il termine δῆμος, in verità, è ambiguo: una questione fondamentale su cui torneremo nel paragrafo 3). Questo significato si conserva nel linguaggio politico contemporaneo: una democrazia è un sistema politico in cui il potere è legittimato dal popolo e al popolo deve rispondere. Se pensiamo, come molte persone oggi pensano, che il potere politico debba essere delegato proprio in questo modo, perché questa è la migliore forma di governo e forse l'unica legittima, allora bisogna riconoscere quanto siamo vicini, per questo aspetto, ai cittadini dell'antica Atene e ad altre antiche democrazie.

Tuttavia, anche se la democrazia viene ora largamente (ma non universalmente) accettata come l'ideale al quale le nazioni debbano aspirare, essa era, sia nell'antica Grecia sia in gran parte della storia europea, un'istituzione aspramente contestata, apprezzata da alcuni e disprezzata da altri. Nel mondo antico, i critici della democrazia stilarono un elenco completo e sistematico dei suoi difetti. Nella *Repubblica* di Platone, Socrate dipinge la democrazia quasi come fosse la peggior forma di governo: benché superiore alla tirannide, essa è inferiore ad ogni altro sistema politico (come vedremo, però, Platone parla positivamente di alcune istituzioni democratiche nella sua ultima opera, le *Leggi*). Aristotele classifica la democrazia, insieme all'oligarchia (cioè il governo dei pochi, ὀλίγοι) e alla tirannide, come una forma degenerata di governo.

Parecchi altri autori nell'antichità (anche se certamente non tutti) ebbero, similmente, una bassa opinione della democrazia, basata non su superficiali astrazioni, ma sulla loro esperienza diretta di come questi regimi funzionavano[1]. Platone e Aristotele risiedettero ad Atene per gran parte della loro vita: Platone era un cittadino ateniese, mentre Aristotele non lo era. Per molti di questi critici il problema non riguardava semplicemente come Atene – la più grande e potente democrazia dei loro tempi – fosse governata. Si trattava di una critica più generale. Molte città-stato greche del V e del IV secolo venivano considerate democrazie (gran parte delle altre erano oligarchie, governate da una *élite* di ricchi)[2]. I loro detrattori imputavano il malgoverno di queste città proprio al fatto di avere un regime democratico.

Le democrazie greche non attiravano solamente le contestazioni di chi si opponeva ad esse per motivi filosofici; alcuni critici erano anche nemici attivi che cercarono di abbatterle. Atene stessa fu teatro di due rivoluzioni antidemocratiche, una nel 411 e l'altra nel 404 a.C. Il processo e la condanna di Socrate del 399, con l'accusa di empietà, sono spesso visti come originati, almeno in parte, dai principî antidemocratici che egli propugnava e dai suoi rapporti con alcuni attivi oppositori della democrazia di Atene[3]. Molte altre democrazie greche ebbero vita breve e furono sostituite da altri sistemi politici. La teoria di Aristotele relativa alla fazione politica e alla rivoluzione, nei libri V e VI della *Politica*, mostra le cause per cui le democrazie e altre forme di governo sono talvolta rovesciate, e il modo in cui possono essere più efficacemente preservate.

I greci partigiani della democrazia erano consapevoli di quanto fosse vulnerabile il loro sistema politico, e di quanto fosse importante la vigilanza contro i suoi nemici. Questo è uno dei motivi per cui Socrate fu chiamato in giudizio. Allo stesso modo, ai nostri tempi, molte persone si preoccupano del fatto che gli stati democratici stiano diventando sempre meno democratici, e che siano retti non da decisioni collettive nelle quali tutti hanno uguale voce, ma da concentrazioni di ricchezza e da mercati internazionali manipolati. Altri invece ritengono che le democrazie siano intrinsecamente difettose, e che i mercati di solito forniscano soluzioni mi-

[1] Ober 1998.
[2] Robinson 1997.
[3] Kraut 1984 (cap. VII); Waterfield; Vlastos.

gliori ai problemi sociali di quanto facciano le mani pesanti, inette e indecise del governo democratico.

L'antica critica del modo in cui funzionano le democrazie e delle idee sulle quali si fondano ha alimentato una tradizione antidemocratica che coinvolge lunghi periodi della storia europea. Atene, in particolare, essendo la più conosciuta democrazia antica, è stata considerata da molti pensatori come un modello di ciò che un sistema politico dovrebbe evitare[1]. Sparta e la Roma repubblicana, con i loro regimi misti ed equilibrati, che davano solo una voce limitata al popolo, sono state spesso considerate modelli molto migliori. Niccolò Machiavelli, Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau e James Madison consideravano tutti la democrazia di Atene come un primario esempio di costituzione intrinsecamente «disfunzionale». Fu solo nel XIX e XX secolo che gli europei cominciarono a dare credito all'idea che la democrazia fosse la migliore o la sola forma di governo provvista di una legittimazione. Nonostante ciò, mentre la democrazia cominciava a prendere forma nell'Inghilterra Vittoriana, venne criticata da pensatori illustri, tra i quali Thomas Carlyle, John Ruskin e Matthew Arnold. E benché Marx ed Engels fossero sostenitori delle masse – «lavoratori di tutto il mondo» tenuti in catene –, il loro obiettivo finale non consisteva nello stabilire un governo democratico, bensì nel distruggere il capitalismo. Con la sua distruzione, lo stato si sarebbe estinto e le relazioni umane sarebbero state finalmente libere e senza sfruttamento reciproco. Tra i filosofi degli inizi del XX secolo, fu in primo luogo John Dewey a sostenere le idee e le istituzioni democratiche. Ma egli affrontò avversari di rilievo, in particolare il giornalista Walter Lippmann, che prese spunto dalla propria esperienza del modo in cui gli eventi pubblici vengono distorti dalla stampa per concludere che le masse sono inevitabilmente incapaci di prendere decisioni.

Nonostante la lunga storia dell'opposizione intellettuale alla democrazia anche nel XIX e XX secolo, essa continuò a rafforzarsi in molte parti del mondo. Il comunismo e il fascismo contrastarono il suo sviluppo, e durante la Guerra Fredda gli Stati Uniti e altre democrazie trovarono conveniente stringere alleanze con regimi tirannici anticomunisti. Ma i governi comunisti dell'Europa

[1] Roberts 1994.

dell'Est caddero nel 1989, come fece, di lì a poco, anche il governo dell'Unione Sovietica. La tendenza degli ultimi decenni è stata decisamente in senso democratico, e negli anni più recenti le aspirazioni dei popoli a conquistarsi il potere hanno trasformato i regimi autoritari di molti stati arabi. Non sarebbe azzardato dire che viviamo in un'era democratica, nonostante il fatto che molte popolazioni non siano governate democraticamente, parecchie democrazie siano fragili, e diversi stati che comunemente si classificano come democrazie possano essere meglio descritti come oligarchie di ricche *élites*. Oggi, in varie parti del mondo, dire che le decisioni sono prese con metodi antidemocratici è segno di disprezzo. E per molti filosofi contemporanei in Occidente il presupposto fondamentale di una teoria politica è che una società governata in modo ideale debba essere democratica. John Rawls, il principale filosofo politico del XX secolo, ritiene che il governo democratico sia parte della struttura di ogni società equa[1]. Nel canone dei maggiori teorici politici della filosofia occidentale, che comincia con Platone, egli è quello in cui le simpatie per la democrazia esercitarono la più profonda influenza. Non è un caso che sia vissuto e abbia scritto in un'epoca democratica.

2. *I problemi che pone la teoria democratica*

Anche se la nostra epoca può essere definita democratica, ciò non significa che non ci sia bisogno di riflettere sui suoi concetti fondamentali e sulla sua storia, o di prestare attenzione alle opinioni dei suoi non pochi critici. Il dibattito relativo alla democrazia, che iniziò nell'antica Grecia, è tutt'altro che concluso.

Una forte componente di questa controversia prende avvio da un libro pubblicato dall'economista Kenneth Arrow nel 1951, *Social Choice and Individual Values*. Era già stato scoperto nel XVIII secolo da Condorcet che a volte non c'è alcuna risposta alla domanda «Qual è la scelta del gruppo?», anche quando ci sono chiare risposte alla domanda «Qual è la scelta di ciascun individuo del gruppo?». Supponiamo che il gruppo debba decidere tra A, B e C, e che ci siano tre fazioni uguali, classificate come segue:

[1] Rawls.

Prima fazione:	1° scelta A	2° scelta B	3° scelta C
Seconda fazione:	1° scelta B	2° scelta C	3° scelta A
Terza fazione:	1° scelta C	2° scelta A	3° scelta B

Deve essere scelto A anziché B? Sì, perché due fazioni preferiscono A a B. Deve essere scelto B anziché C? Sì, per la medesima ragione. Deve essere scelto C anziché A? Ancora sì, per la stessa ragione. Ogni alternativa *vince* in un confronto a due. Ma deve essere scelto A in un confronto a tre? No, perché due terzi delle persone preferiscono qualcos'altro. Deve essere scelto B? Ancora no, per la medesima ragione. Deve essere scelto C? No, ancora una volta, per lo stesso motivo. Ogni alternativa *perde* in un confronto a tre.

Sarebbe sbagliato dire che il problema consiste solo nel fatto che non ci sia un vincitore definitivo. Perché è ugualmente vero che, quando ci sono due candidati e ciascuno riceve metà dei voti, non c'è un vincitore definitivo; ma non offenderebbe il nostro senso dell'imparzialità selezionare uno dei candidati lanciando una moneta. Un lancio della moneta, al contrario, ci apparirebbe come un modo ingiusto di scegliere tra A, B e C, poiché due terzi della popolazione preferirebbe altro rispetto all'alternativa, qualunque essa sia, su cui cade la nostra scelta.

Il «teorema dell'impossibilità», che Arrow pubblicò come sua tesi di dottorato e che in seguito il suo libro ha fatto conoscere, è molto più complesso di quello appena descritto, ma il «Teorema della giuria» (o «Paradosso del voto») di Condorcet, comunque, dà un'idea di ciò che Arrow ha dimostrato.

Il suo ragionamento comincia con l'elencare alcuni criteri apparentemente ovvi che ciascuna procedura dovrebbe soddisfare, se pretende di essere un metodo accettabile per aggregare classifiche individuali allo scopo di produrre la classifica collettiva dell'intero gruppo. Molti di questi criteri sembrano essere condizioni di razionalità, altri sembrano essere condizioni di imparzialità (come esempio di queste ultime: nessuna scelta del gruppo si deve basare semplicemente sulla scelta di uno dei suoi membri). Egli dimostrò, poi, che è impossibile per qualsiasi procedura soddisfare tutte queste condizioni.

Perché questo rappresenta un problema per la teoria *democratica*? Perché l'idea che le persone debbano governare non ha un chiaro significato a meno che non si abbia un metodo per tradurre il volere di ciascun individuo nella scelta del gruppo. Chiaramente,

i paradossi del voto di Condorcet e Arrow non creano problemi a chi, come Hobbes, ritiene che la monarchia sia la migliore forma di governo, poiché c'è sempre una risposta chiara alla domanda relativa a che cosa decida il monarca. «Un monarca non può essere in disaccordo con sé stesso, per invidia, o interesse; ma un'assemblea può esserlo; e lo può essere fino al punto da provocare una guerra civile[1].» Di certo Hobbes non vide ciò che, più tardi, videro Condorcet e Arrow; ma i problemi del voto scoperti da Condorcet e Arrow non sarebbero sorti se la democrazia non fosse il luogo di quasi inevitabile disaccordo tra gli elettori.

Il risultato di Arrow è stato ampiamente accettato, e, nonostante qualcuno metta in dubbio una delle sue premesse, nessuno dubita che la sua conclusione consegua da esse. Per gran parte della seconda metà del XX secolo, egli ebbe una profonda influenza sulla scienza politica e sulle professioni economiche negli Stati Uniti. A torto o a ragione, il suo «teorema dell'impossibilità» ha avuto l'effetto di far sembrare la democrazia una nozione elusiva e problematica. Coloro che lo apprezzarono lo utilizzarono per mostrare la facilità e la frequenza con cui «il volere del popolo» sia il risultato di manipolazioni. Come un autore recente ha sostenuto, «il teorema di Arrow getta un'ombra molto lunga e scura sulla politica democratica [...] Tutti i sistemi elettivi hanno qualche difetto normativo e tutti i sistemi elettivi possono essere manipolati. [...] La teoria della scelta sociale ci mostra che, per gran parte delle questioni politiche, c'è qualche coalizione di soggetti che, insieme, preferiscono qualche altro risultato. [...] La stabilità in politica può benissimo essere un elemento arbitrario di un assetto istituzionale, con i perdenti che tentano di rimuovere i vincitori dalla loro autorità temporanea. [...] Questo ha certamente sollevato, in molti, timori sulla legittimità delle leggi in una democrazia»[2].

Un altro fattore, che ha condotto numerosi membri dell'accademia a non farsi illusioni sulla democrazia, non ha niente a che fare con Arrow, ma coincide con un problema che travagliava già Platone: c'è una diffusa ignoranza tra i cittadini qualunque, che vengono facilmente manovrati dai demagoghi. Il sociologo francese Gustave Le Bon scriveva semplicemente e vividamente nel suo

[1] Hobbes, *Leviatano* I 19.
[2] Mackie, p. 15, che cita Cain, pp. 111-2. Poundstone è un'introduzione accessibile.

saggio *La Psychologie des Foules*, pubblicato nel 1895: «Le masse non hanno mai sete di verità. Esse si allontanano dall'evidenza che non è di loro gusto, preferendo divinizzare l'errore, se l'errore li seduce. Chiunque possa dar loro illusioni è facilmente il loro padrone; chiunque tenti di distruggere le loro illusioni è sempre la loro vittima». Le Bon viene citato con approvazione da Bryan Caplan nel suo *The Myth of the Rational Voter*, una raccolta di prove del fatto che i cittadini comuni si sbagliano sistematicamente sui problemi economici che sono alla base dei dibattiti politici[1]. Questa ignoranza, afferma Caplan, è quasi incurabile, perché le persone tendono a credere a ciò che le fa stare meglio, e il prezzo che pagano per rimettere in discussione i loro pregiudizi ideologici è più alto di quello che pagano rimanendo ignoranti.

Anche se rifiutiamo l'idea che gli elettori ordinari siano inevitabilmente ignoranti e influenzati da coloro che giocano con le loro illusioni, un problema per la teoria democratica è dato dal semplice ed evidente fatto che il processo decisionale degli elettori è un'attività che può essere svolta bene o male, e che molti elettori sono, di fatto, elettori per niente saggi. Per essere un buon elettore occorre avere una adeguata informazione sui problemi. Forse c'è anche una condizione morale che gli elettori devono soddisfare: come i buoni giudici devono essere guidati da un senso di giustizia, e i capi di stato non possono ridursi a semplici sostenitori di una fazione o di un'altra, allo stesso modo gli elettori devono esprimere la loro preferenza in vista del bene comune, non semplicemente per promuovere i loro personali interessi, o quelli della loro chiesa, o lavoro, o gruppo[2]. Se crediamo anche che molti elettori non siano buoni elettori, come risulta da questi dati, allora sembra plausibile concludere che essi debbano rinunciare a votare e, finché non siano diventati elettori migliori, anche per il futuro continuare ad astenersi dal voto. Dopotutto, in varie sfere della vita, non è una colpa concedere la delega ad altri, quando ci si rende conto di non poter svolgere bene un lavoro di rilievo. Parlando in generale, è una cosa irresponsabile svolgere male ruoli socialmente importanti, e questo si applica al voto non meno che ad altre attività.

Ma se accettiamo tale conclusione, il valore della democrazia

[1] Caplan.
[2] Brennan.

sembra diminuito o del tutto annullato. Possiamo affermare contemporaneamente *sia* che il popolo deve governare *sia* che la maggior parte delle persone deve astenersi dal voto e lasciar prendere da altri le decisioni politiche che la riguardano? In effetti, la nostra opinione sarebbe che debba governare un'*élite*: un'*élite* che si seleziona da sé e che (diversamente dalle masse) è ragionevolmente sicura di votare bene. Questo non corrisponde certo ad affermare a piena voce la concezione della democrazia che molti dei suoi paladini hanno sbandierato.

Un'altra ragione della mancanza di entusiasmo per la democrazia diffusa tra alcuni intellettuali si fonda sulla convinzione che, da un importante punto di vista, essa non sia neppure una forma di organizzazione politica realizzabile. L'idea fu espressa da Ronald Syme, lo storico romano, quando disse: «In tutte le epoche, qualunque sia la forma e il nome del governo, sia esso una monarchia, o una repubblica, o una democrazia, un'oligarchia si nasconde dietro la facciata»[1]. In accordo con questa linea di pensiero, solo piccoli gruppi sociali – associazioni, amici, e simili, ma non governi – possono essere organizzati in modo democratico, in quanto ogni membro ha uguale voce in capitolo. Questa, si potrebbe dire, è una legge dell'interazione sociale che proviene dalla natura del potere, del governo e della motivazione umana. Le grandi società saranno sempre divise tra masse ed *élites*, e ogni *élite* è in lotta per il controllo degli apparati dello stato. In questa battaglia, le *élites* o i singoli individui nel lungo periodo avranno sempre il sopravvento sulle masse per via della loro maggiore educazione, ricchezza, ambizione, carisma o influenza. Questa è la «ferrea legge dell'oligarchia», formulata agli inizi del XX secolo dal sociologo tedesco Robert Michels, un allievo di Max Weber e, più tardi, sostenitore del Partito Fascista di Mussolini. Appaiono idee simili nelle opere di Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Joseph Schumpeter e C. Wright Mills[2].

L'idea che la democrazia non sia nemmeno una possibile forma di governo, o che sia inevitabilmente una facciata dietro la quale «si nasconde» l'oligarchia, è sconosciuta ai Greci. Per gli autori antichi che usarono il termine, δημοκρατία era uno strumento di classifi-

[1] Syme, p. 7.
[2] Ved. Bachrach per una critica.

cazione valido: non avevano dubbi che alcune città fossero democratiche e altre no. Per molti di loro, faceva una differenza enorme la categoria alla quale apparteneva una *polis*. La questione che divideva questi autori riguardava non tanto la realtà delle costituzioni democratiche quanto, piuttosto, i loro meriti e le loro mancanze.

Molti pensatori politici contemporanei, che sono profondamente interessati al valore e alle garanzie morali della democrazia, sono coscienti del fatto che, nondimeno, possono essere sollevate domande legittime riguardo alla sua giustificazione. Non negano che possano essere poste questioni serie sulle ragioni per cui la democrazia sia una buona idea[1]. Deve essere valorizzata perché promuove la felicità? Il suo valore consiste *unicamente* nell'essere un mezzo per fini ulteriori? Che cosa mostrerebbe che la democrazia è superiore alle altre forme di governo, se anch'esse potessero procurare questi vantaggi? O dovremmo dire, piuttosto, che la democrazia ha un valore *intrinseco*, e che essa, pertanto, rimarrebbe la migliore forma di governo, anche se qualche altro sistema fosse un mezzo migliore per altri fini? Questo pensiero si potrebbe esprimere anche dicendo che le persone vanno trattate come libere e uguali, non perché, così facendo, si giunge a buoni risultati (infatti, potrebbe darsi che così non sia), ma perché questo è il modo giusto di rispettare la loro dignità. Ma la libertà, l'uguaglianza, il rispetto e la dignità sono concetti che possono essere interpretati in molti modi differenti, e non è scontato che ci diano una guida pratica nel progettare le istituzioni. Intraprendere questa strada per difendere la democrazia richiede un'attenta riflessione.

Un altro modo per valutare la sfida che il pensiero democratico deve affrontare è chiedersi se *tutti* i gruppi – non solo le comunità politiche – debbano essere organizzati democraticamente. Le organizzazioni religiose? Le famiglie? Le imprese e le società d'affari? Le università? Gli ospedali? Le orchestre e le altre organizzazioni artistiche? Alcuni sostenitori della democrazia potrebbero rispondere affermativamente a queste domande, ma molti altri diranno che in alcune di queste istituzioni sociali la democrazia è inattuabile, sconsigliabile, o entrambe le cose. Sembra che ci sia qualche elemento inerente allo stato-nazione e alla città-stato che porti *queste* organizzazioni a essere governate democraticamente, pur se molte

[1] Christiano; Estlund 2008.

altre comunità non devono esserlo. Tuttavia, bisogna dare qualche spiegazione sui motivi di tale differenza. Una possibilità è che non abbiamo scelta in merito al vivere entro la giurisdizione dello stato; siamo inevitabilmente soggetti ai poteri dell'una o dell'altra comunità politica. Ma, al contrario, si può ben affermare che nessuno può evitare d'essere membro di una famiglia; e, se vogliamo vivere decorosamente, è quasi inevitabile che dovremo diventare membri di qualche altra istituzione gerarchicamente organizzata per gran parte della nostra vita. La maggior parte delle persone conosce il valore e la legittimità delle strutture di potere gerarchiche, e dunque non democratiche, in vari contesti non politici. Il miglior modo di prendere decisioni, in molti casi, è confinare i poteri e le responsabilità di governo a un ristretto numero di persone. Perché, allora, simili strutture non dovrebbero essere legittime e auspicabili nella sfera politica? Se si nega alla comunità, intesa in senso generale, il potere di scegliere i docenti universitari o gli esperti o i capi delle associazioni, perché la suprema autorità politica dovrebbe restare esclusivamente nelle sue mani?

Questi dubbi sulla democrazia possono essere rafforzati dalla riflessione che gli esseri umani, normalmente, crescono in esperienza, maturità e giudizio via via che invecchiano, e che, nelle prime fasi dell'età adulta – il momento in cui le democrazie, spesso, consentono il voto alle persone –, quel processo di maturazione è ancora lontano dal suo apice. Perché, dunque, sarebbe illegittimo per uno stato estendere il diritto di voto solo alla fascia d'età che ha raggiunto quell'apice? Forse dovremmo essere governati non da tutte le persone, ma da un ristretto gruppo di cittadini sulla cinquantina. Chiamare un simile regime democrazia significherebbe dilatare questa parola oltre i suoi limiti abituali. Anche se è vero che chiunque finirebbe per diventare un membro di questa *élite*, una simile società sarebbe, nondimeno, governata da una esigua parte della totalità. Sarebbe più adatto chiamarla un'oligarchia o, meglio ancora, un'aristocrazia, se dobbiamo usare qualche etichetta convenzionale. Una variazione sul tema sarebbe stabilire un sistema in cui il peso del voto sia differenziato: i ventenni esprimerebbero voti di peso minore, i trentenni voti di peso un po' maggiore, e così via. Ciò contrasterebbe con le idee care a molti teorici della democrazia: che tutti i cittadini siano politicamente uguali, che ciascun cittadino debba avere un voto, che tutti i voti debbano avere uguale peso, che ci debba essere un solo tipo di cittadinanza,

che tutti i cittadini adulti debbano avere gli stessi diritti e poteri. (Non sono mancate alternative a queste idee democratiche. Sparta diede a un consiglio di anziani un ruolo di rilievo nel suo governo. Nelle *Leggi*, il progetto di Platone di una città ben governata segue proprio questo esempio. John Stuart Mill propose, nel *Governo rappresentativo*, che i voti dei cittadini meglio istruiti avessero un peso maggiore.)

Dal momento che c'è ancora spazio per il dibattito sulla democrazia, e che essa è sempre stata un sistema politico in evoluzione e dai molti risvolti, uno studio sistematico e accurato di essa deve tener conto sia della sua storia sia dei dibattiti passati e presenti sui pregi e i difetti che ha. La teoria democratica o quella antidemocratica risulterebbero impoverite se fossero costruite senza conoscere il modo in cui i Greci praticavano la democrazia, e ignorando ciò che i suoi critici e difensori allora dicevano di essa. Molti studiosi sono pienamente consapevoli della necessità di istituire un confronto di questo genere con il passato. Un autore recente afferma che ci sono «pericoli nei quali incorre una società o un sistema che incoraggi a considerare la volontà popolare come un bene morale», e corrobora il suo argomento esaminando i fallimenti della democrazia ateniese[1]. All'estremo opposto, un altro autore sostiene che la forma altamente partecipativa di democrazia che fiorì ad Atene fu responsabile del suo successo, della sua potenza, della sua ricchezza e del benessere dei suoi cittadini[2]. Ciò che questi analisti hanno in comune è il presupposto, condiviso da molti altri studiosi dell'antica Grecia, che la nostra comprensione e valutazione delle democrazie antiche e moderne può solo aumentare se diamo ad esse uno sguardo d'insieme, apprezzandone le differenze e le somiglianze.

3. *Democrazie antiche e moderne: differenze e somiglianze*

Anche se le democrazie greche e quelle contemporanee vengono così chiamate in una sola accezione del termine – sono sistemi politici nei quali l'autorità di governo deriva, in ultima analisi, dal corpo civico –, dobbiamo riconoscere che esistono vistose dif-

[1] Samons, p. XV.
[2] Ober 2008.

ferenze tra le forme più antiche e quelle che sono prevalenti negli stati moderni. La più importante di queste differenze è una questione di dimensioni. Una *polis* greca (città-stato: il plurale è *poleis*) era normalmente composta di alcune migliaia di cittadini, che vivevano o in un centro urbano o nella campagna circostante. Atene era eccezionalmente grande: aveva probabilmente dai 30.000 ai 40.000 abitanti maschi nel tardo V secolo, e il suo territorio (l'Attica) si estendeva per poco meno di 1000 miglia quadrate. Gli stati moderni, naturalmente, sono di solito molto più grandi, sia per popolazione sia per superficie territoriale.

A tale differenza di dimensioni corrisponde una differenza dei tipi di istituzione che permettono l'espressione delle idee nelle democrazie antiche e moderne: le più esigue proporzioni delle democrazie antiche permettevano alle persone di governare direttamente e di prendere parte attiva all'apparato di governo, mentre le democrazie moderne assegnano grandi responsabilità e poteri a un piccolo numero di individui che rappresentano o realizzano i desideri delle persone, gran parte delle quali non occupa alcun ruolo o, tutt'al più, riveste un ruolo trascurabile nel governo di tutti i giorni. I cittadini italiani o inglesi o statunitensi non possono incontrarsi regolarmente in un unico spazio fisico per votare una legislazione. Gran parte di loro non occuperà mai in qualche momento della sua vita posizioni di rilievo nell'amministrazione pubblica. Invece nelle democrazie greche l'assemblea che decideva in ultima istanza sulle questioni pubbliche veniva riunita in un unico spazio fisico capace di accogliere un gran numero di persone (la Pnice, dove l'assemblea di Atene si riuniva almeno quattro volte al mese, poteva ospitare più di 6.000 persone; alcuni provvedimenti richiedevano proprio questo numero come quorum). Una buona parte dei cittadini veniva assegnata, a un certo punto della loro vita, a un impiego amministrativo, a un consiglio locale, a un tribunale o a un altro ufficio politico. Essere un cittadino, nella Grecia classica, significava non solo essere governati, ma partecipare attivamente al governo della *polis*. Non sarebbe sbagliato, quindi, affermare che, per un aspetto significativo, le antiche democrazie erano più democratiche di quanto possano esserlo le democrazie moderne, perché le persone occupavano un ruolo più rilevante nell'azione di governo.

D'altra parte, c'è anche un aspetto sostanziale nel quale le democrazie del XX secolo e del nostro tempo sono più democratiche

di quanto lo fossero le corrispondenti democrazie dell'antichità. La democrazia è il governo del popolo: così, se a un gruppo di individui che vivono sotto la giurisdizione di un certo sistema politico, e ne condividono l'economia, viene proibito di esercitare i normali diritti di cittadini, allora si può ragionevolmente affermare che, in una certa misura, un simile sistema non sia democratico, o, a ogni modo, che la sua pretesa di essere chiamato democrazia sia stata compromessa. Certamente tutte le democrazie moderne limitano i diritti politici (per esempio, il diritto di voto, di un giusto processo, di associazione) agli adulti, ma nessuno potrebbe ragionevolmente muovere obiezioni a queste limitazioni o mettere in dubbio la legittimità democratica di questi sistemi di governo con un minimo di giustificazione. Nelle democrazie greche, tuttavia, a donne e schiavi, che pur costituivano un gruppo numericamente superiore rispetto alla popolazione dei maschi liberi, veniva impedito di partecipare alle riunioni dell'assemblea, di occupare un ufficio pubblico, di servire come giurati, o di possedere proprietà. Le donne acquisirono qualche rilevanza politica ad Atene nel 451, quando venne approvata una legge che confinava la cittadinanza ai figli di genitori ateniesi *entrambi* liberi. Alle donne ateniesi vennero anche conferiti incarichi religiosi pubblici e, sotto questo aspetto, svolsero un ruolo di rilievo nella vita civica. Anche così, però, in considerazione delle limitazioni a danno delle donne e degli schiavi, si potrebbe dire che le democrazie greche non erano democrazie nel senso più pieno della parola. Potrebbero essere definite democrazie per alcuni aspetti e oligarchie per altri.

Quando prendiamo in esame la democrazia greca per vedere come è sorta e come funzionava e per valutare i suoi meriti e demeriti, riteniamo, giustamente, che Atene fosse la più importante forma di governo democratico esistita nell'antichità. Si sviluppò in una democrazia (limitata, come si è visto, agli uomini adulti nati liberi), attraverso una serie di cambiamenti radicali nel corso del VI e del V secolo; come risultato delle alleanze che strinse con le altre *poleis* greche (nella Lega di Delo) dopo le Guerre Persiane degli anni 490-479, fu una delle due più potenti città-stato del V secolo, in competizione solo con Sparta e i suoi alleati, che combatté nella Guerra del Peloponneso (prima fase: 429-416; seconda fase: 415-404). Il ruolo centrale ricoperto da Atene in ogni studio sulla democrazia greca è basato non solo sulle dimensioni e sul potere che conquistò nel mondo ellenico, ma anche sul fatto noto che i

suoi poeti, drammaturghi, storici, filosofi, oratori e scienziati produssero un corpo di scritti che esercitò una profonda influenza sul pensiero romano, medioevale ed europeo successivo.

Inoltre, della democrazia di Atene conosciamo meglio, rispetto a tutte le altre della grecità, la storia e le istituzioni, per il fatto che dei centocinquantotto studi sulle costituzioni che furono redatti con la supervisione di Aristotele nel tardo IV secolo, la *Costituzione di Atene* (che alcuni studiosi ritengono sia stata composta da Aristotele stesso) è l'unico giunto fino a noi, se si fa eccezione per brevi frammenti di qualche altro.

Ci sono molte buone ragioni, dunque, perché uno studio comparativo delle democrazie antiche e moderne e dei loro critici dia il posto d'onore, quando si rivolge al mondo antico, alle istituzioni politiche che prevalsero ad Atene per duecento anni. Allo stesso tempo, non dobbiamo perdere di vista un fatto ovvio: quando gli autori greci usavano il termine δημοκρατία, si riferivano a un *tipo generale* di sistema politico. Sappiamo anche che non era un tipo di cui si dava un unico esempio. Aristotele ci dice di più: nella sua *Politica* afferma che la democrazia (insieme all'oligarchia) era diventata una forma di governo molto comune (1301 b 39-40; cfr. 1296 a 13-6; 1303 a 11-3). Quando parla della democrazia e la oppone all'oligarchia nel libro IV e nel VI della *Politica*, ha in mente non solo la democrazia di Atene, ma anche un insieme di altre costituzioni democratiche che si possono trovare in altre *poleis*. Egli pensa alla democrazia come a un genere che ha quattro specie, le quali vanno dal tipo migliore al peggiore (il peggiore che descrive è probabilmente modellato su Atene per certi suoi aspetti). Senza dubbio Aristotele ritiene che la sua quadruplice distinzione sia utile, per il fatto che nella realtà si possono trovare città democratiche che appartengono o assomigliano a tutti questi tipi.

Comprendere lo studio di Aristotele sulle democrazie – anzi, comprendere *ogni* autore greco su questo argomento – è fondamentale per capire un punto cruciale stabilito all'inizio del primo paragrafo: il termine δῆμος veniva usato in due modi differenti, uno generale e l'altro particolare. Nel senso generale, indica l'intero corpo dei cittadini inteso come entità collettiva. In questa accezione, il termine include individui appartenenti all'*élite* e individui qualunque, sia ricchi sia poveri, vale a dire sia quelli che godevano di risorse sufficienti da non aver bisogno di lavorare per vivere sia quelli che tali risorse non avevano (si stima che dai 4.800 agli 8.000

capifamiglia ateniesi fossero membri di tale *élite* durante gran parte della seconda metà del V secolo)[1]. Di conseguenza, δημοκρατία potrebbe esprimere due concetti diversi: il governo dell'intero corpo dei cittadini (quello che include individui dell'*élite* e non) o il governo limitato solo a una parte di quel corpo, ossia il δῆμος nel senso più ristretto. In entrambi i casi, δημοκρατία è il governo di molti: in un regime siffatto, l'insieme dei cittadini (ricchi e poveri) detiene il potere ed è costituito da molti individui: e quella parte dell'intero che consiste nei poveri è anche il governo di una larga moltitudine. In confronto con quelli che hanno risorse abbondanti, chi ne ha poche costituirà sempre un gruppo numeroso. Così, quando governano i poveri, ecco che si verifica il governo di molti (il δῆμος nel senso particolare). *A fortiori*, quando una simile città prende un provvedimento in una sessione dell'assemblea, il corpo collettivo che lo ha preso (il δῆμος nel senso generale) è composto da molti.

Il tipo meno imperfetto di democrazia, a parere di Aristotele, è quello che dà uguale peso ai cittadini ricchi e ai poveri (IV 4, 1291 b 30-5). Gli si può attribuire la convinzione che, in queste comunità, una persona povera non avesse un incentivo superiore a una persona ricca per partecipare alle assemblee legislative e ai tribunali, col risultato che alla vita politica partecipavano nella stessa proporzione tanto cittadini dell'*élite* quanto cittadini qualunque. Per il nostro filosofo, il risultato è che questo genere di governo consiste in una δημοκρατία, per il fatto che il δῆμος è presente nella maggioranza, e «l'opinione della maggioranza ha l'autorità» (IV 4, 1291 b 37-8). Qui la parola δῆμος indica coloro che hanno meno risorse; essi governano perché le proposte che ricevono più voti vincono, e ci sono più votanti poveri che ricchi. Dunque, benché in queste democrazie ci sia una sorta di uguaglianza tra ricchi e poveri – gli incentivi per la partecipazione alla vita politica sono gli stessi per entrambi –, il governo della comunità riflette il punto di vista dei poveri, perché il principio di maggioranza gioca a loro favore. Le proposte che riflettono i loro pregiudizi faziosi possono facilmente diventare leggi.

Dal momento che il termine δῆμος è ambiguo e che ciò crea un'ambiguità nella parola δημοκρατία, ci si può chiedere: quale sen-

[1] Davies, pp. 6-14, 28-35.

so del termine veniva assunto nel dibattito tra chi nell'antica Grecia criticava e chi difendeva la democrazia? Forse che le due fazioni opposte parlavano fra loro l'una difendendo la δημοκρατία in un senso del termine, l'altra opponendosi ad essa nell'altro senso? La risposta, come possiamo constatare dal passo appena esaminato, è negativa. Supponiamo che una legge sia stata approvata da un voto di maggioranza dell'assemblea di cittadini nel tipo di democrazia appena descritta, e supponiamo che essa sia stata avversata da tutti i ricchi presenti e sostenuta da tutti i poveri. Possiamo affermare che la legge è stata promossa dal δῆμος volendo dire che l'assemblea ha scelto per effetto della decisione di un soggetto collettivo; o possiamo anche dire che la legge è stata promossa dal δῆμος intendendo che questa misura è stata adottata grazie al favore di cittadini non dell'*élite*, che avevano più potere di quelli dell'*élite*. I critici della democrazia come Aristotele ritengono che, quando le decisioni collettive (quelle del δῆμος nel senso generale) vengono determinate dalle opinioni dei poveri (quelle del δῆμος nel senso particolare), ci sarà inevitabilmente un governo imperfetto. I sostenitori della democrazia negano ciò. Questo non è un dibattito solo verbale o artificioso[1].

Va ora compreso un altro fondamentale aspetto della concezione aristotelica della democrazia, un aspetto che mette in cattiva luce sia lui sia altri critici greci della democrazia, distinguendoli da molti o da tutti i critici contemporanei. La sua analisi – come quella di molti autori dell'antichità appartenenti all'*élite* – soffre di un pregiudizio contro alcune forme di attività economica, un pregiudizio che, per nostra fortuna, è assente dalle discussioni sulla democrazia del nostro tempo. A parere di Aristotele, chi svolge certi tipi di lavoro svilupperà degli atteggiamenti viziosi, o non sarà in grado di acquisire importanti abiti del carattere e della mente, e questo li renderà imperfetti come cittadini[2]. I lavoratori non qualificati, che si guadagnano da vivere con l'esercizio di un lavoro di puro impegno fisico, rientrano in questa categoria. Lo stesso vale per gli

[1] Qualche sostegno alla posizione aristotelica si può trovare nello studio di cinquantaquattro democrazie greche al di fuori di Atene intrapreso da Robinson 2011: riguardo all'«accusa che la democrazia equivalga al governo dei poveri sui ricchi», sottolinea, «non c'è dubbio che la disparità di ricchezze spesso rappresentò un problema e il δῆμος e i suoi capi agirono con questo in mente» (p. 225).

[2] Ved. *Pol.* III 5, 1277 b 33-7, VII 9, 1328 b 33-1329 a 2, VIII 2, 1337 b 8-15; Kraut 2002, pp. 215-7, 234, 464-5, 475.

artigiani esperti la cui attività consiste nella produzione abitudinaria e ripetitiva di oggetti materiali, come scarpe, vestiti, case e così via (Aristotele chiama βάναυσοι coloro che svolgevano queste occupazioni). La forma meno squalificante di lavoro per i cittadini, a giudizio di Aristotele, è quella di chi possiede e coltiva piccoli appezzamenti di terreno con l'aiuto di pochi schiavi, o di chi si guadagna da vivere pascolando greggi. Sono questi, secondo lui (IV 6, 1292 b 25-8, VI 4131, 8 b 11-2), i principali membri del δῆμος nella democrazia meno deteriore. Come osserva, costoro hanno poco tempo da dedicare alla politica, perché hanno bisogno di lavorare. Ma Aristotele ritiene anche che, quando essi condividono il governo, il fatto che le loro occupazioni non implichino una degradante sottomissione ad altri impedisce che le loro decisioni politiche siano troppo squilibrate. Al contrario, Aristotele parte dal principio che, rispetto ai coltivatori di piccoli appezzamenti o ai pastori, gli abitanti della città qualificati e non qualificati, che vogliono guadagnarsi da vivere vendendo il proprio lavoro, siano molto più distanti dall'acquisire le doti di autogoverno, la capacità di deliberare e la dedizione all'interesse comune, che sono necessarie per essere buoni cittadini.

Pregiudizi sul lavoro che uno esercita sono certamente riscontrabili in tutta l'età moderna, come qualunque lettore di romanzi del XIX secolo può facilmente constatare. Ma i critici contemporanei della democrazia sono largamente o interamente liberi da questo pregiudizio contro certe forme di attività economica. La scuola di pensiero antidemocratico che assume il teorema dell'impossibilità di Arrow come proprio punto di partenza non ha bisogno di disprezzare coloro che lavorano con le mani. Chi afferma che il governo democratico debba essere sostituito dal governo dei mercati può sostenere la sua causa senza denigrare il lavoro manuale o l'attività commerciale. Questo è un aspetto cruciale sul quale i critici odierni della democrazia differiscono da quelli dell'antichità. Ma non bisogna concludere che l'opinione negativa della democrazia di Platone o di Aristotele possa essere respinta senza un'accurata analisi, semplicemente per via del loro presupposto che alcune forme di attività economica degradino la capacità di una persona di essere un eccellente cittadino. È vero che alcuni oppositori della democrazia greca non avevano molti altri argomenti da addure oltre al fatto che i poveri fossero cattive persone. Questo è il limite dell'attacco alla democrazia mosso dall'autore chiamato «il Vec-

chio Oligarca» (ved. il paragrafo 5, p. LXV). Ma la critica della democrazia riscontrabile in Platone e Aristotele non è così facile da neutralizzare, tant'è vero che essa risuona nelle preoccupazioni sulla sorte della democrazia di autori contemporanei che sono liberi da pregiudizi di classe.

Torniamo ora al punto sottolineato prima in questo paragrafo: le città-stato greche erano meno popolate e meno estese degli stati tipici del nostro tempo, e per questo le loro democrazie coinvolgevano i cittadini molto più delle nostre. È importante che tale differenza non ci induca in errore: non significa che in tutte le democrazie greche le decisioni relative a ogni questione civica fossero regolarmente prese dall'intero corpo dei cittadini riuniti come un sol gruppo. Inoltre, non si può dimenticare l'osservazione di Aristotele che ci sono rilevanti differenze tra i vari tipi di democrazia, benché tutte soffrano di un comune difetto. Questo vizio comune sta nel fatto che non si lasciano guidare dal bene comune. In tutte vale il pregiudizio in favore del bene di chi deve lavorare per vivere. Ma una delle principali differenze tra di esse ha a che fare con l'assemblea di tutti i cittadini. Tutte hanno tale assemblea, che gioca sempre *un qualche* ruolo nella vita civica. Però, le responsabilità affidate ad essa differiscono enormemente da una *polis* all'altra, e per ragioni diverse varia anche il suo potere politico. Le forze economiche possono rendere l'assemblea di una *polis* un fattore meno incisivo sulla vita della cittadinanza di quanto non sia altrove. In alcune democrazie l'assemblea è stata intenzionalmente progettata per essere un'istituzione piuttosto debole. In ogni caso, per Aristotele l'atteggiamento dei cittadini verso il principio di legalità tanto più farà la differenza quanto più il δῆμος (in entrambi i sensi) eserciterà il suo potere. Possiamo osservare questa puntualizzazione nei passi di cui ora ci occuperemo.

Aristotele inizia una delle sue discussioni relative alle varietà della democrazia con l'affermazione: «Che tutti decidano su ogni cosa è un principio democratico, poiché è questa l'uguaglianza che il δῆμος rivendica» (IV 14, 1298 a 10). Ma il resto del passo è dedicato a rilevare le discrepanze tra le democrazie a tale proposito. La prima possibilità che Aristotele menziona venne adottata dalla città di Telecle (altrimenti sconosciuta) e da molte altre: qui la città era suddivisa in tante tribù (come lo era Atene) e ciascuna tribù si avvicendava nel governo. Benché non mancasse un'assemblea dei cittadini, essa si riuniva occasionalmente, solo per ascoltare i comunicati

del consiglio dei magistrati (i cui membri variavano al cambiare della tribù al governo) e per prendere in esame alcune questioni (peraltro non specificate) riguardanti la legislazione e la costituzione. Un secondo sistema è quello in cui l'assemblea di tutti i cittadini ha poteri più vasti, ma ancora limitati: si riunisce allo scopo di scegliere i magistrati (mediante elezione o estraendoli a sorte), adottare leggi di carattere generale, prendere decisioni riguardo alla guerra e alla pace, e ascoltare le accuse di corruzione o cattiva condotta dei pubblici funzionari (εὔθυνα). Tutte le altre decisioni rientrano nella competenza di un corpo più ristretto di funzionari (i cui membri ruotano per elezione o a sorte). Un terzo sistema non è diverso dal secondo, tranne per il fatto che il sorteggio è il metodo usato per la scelta di quasi tutti i magistrati, eccettuate quelle funzioni che richiedono esperienza in un determinato campo. Nel quarto ordinamento, l'assemblea di tutti i cittadini ha un totale potere decisionale sulla città; il consiglio dei magistrati ha solamente il ruolo subordinato di fare relazioni preliminari all'assemblea. È questa la democrazia assoluta che Aristotele ha in mente quando dice che «è un principio democratico che tutti decidano su ogni cosa».

Una delle conseguenze significative che possiamo inferire da questo passo è la seguente: Aristotele si aspetta che i suoi lettori contemporanei riconoscano che una *polis* conta come una δημοκρατία – cioè una città governata dal *corpo intero* dei cittadini considerati collettivamente – anche quando le questioni civiche più importanti vengono decise da *un piccolo gruppo* scelto (mediante elezione o sorteggio) a questo scopo. È inoltre convinto che essi siano senz'altro d'accordo sul fatto che i primi tre regimi siano democrazie, benché molte questioni di rilievo siano decise, secondo il disegno costituzionale, non da deliberazioni dei cittadini in quanto collettività, ma da un organismo molto più ristretto. Questo si avvicina molto al concetto di *rappresentanza* politica che è venuto alla ribalta nell'epoca moderna e che oggi si dà per scontato in ogni democrazia dei nostri tempi. Infatti, quando il ristretto organismo di magistrati prende decisioni che rientrano nell'ambito della sua giurisdizione, queste decisioni valgono come fossero della *polis* stessa. La *polis* decide in virtù della posizione assunta da un piccolo gruppo all'interno di essa e, ciononostante, resta una democrazia, perché i membri di quel gruppo sono in carica per un periodo limitato e ruotano in modo da riflettere l'uguaglianza di tutti i cittadini.

Ciò ci introduce a un secondo rilevante aspetto di questo pas-

so: esso fa propria una certa concezione di uguaglianza come fosse la caratteristica determinante di tutte le democrazie, e cioè supponendo che ci debba essere una qualche parte del governo che tocca a tutti i cittadini nella stessa misura (Aristotele parla anche di libertà quale secondo tratto caratteristico della democrazia: un punto su cui torneremo più avanti). L'uguaglianza è un'idea vaga e astratta che ha bisogno di essere interpretata e, come Aristotele indica qui, viene intesa in senso differente da differenti democrazie. Un modo per far sì che il governo sia ugualitario è che i cittadini si alternino nel principale organismo decisionale della città, l'assemblea. Qui non vi è spazio per elevare alcuni cittadini al di sopra degli altri, sulla base di un maggiore acume o abilità politica. Un altro modo per far sì che il governo sia ugualitario è che le magistrature vengano assegnate per sorteggio, di modo che ognuno abbia la stessa possibilità di detenere la carica. Un terzo modo è che i cittadini scelgano i loro capi mediante elezione e che a ogni voto venga dato lo stesso peso. Un quarto modo è che tutti i cittadini partecipino all'assemblea, perché qui ognuno può parlare, e tutti i voti hanno il medesimo valore.

Un terzo punto di questo passo degno di attenzione è l'espressione che Aristotele usa alla fine di esso: la peggiore delle quattro forme di deliberazione democratica è l'ultima. Si tratta, alla lettera, di «una sorta di oligarchia dinastica o di una monarchia tirannica» (IV 14, 1298 a 32). È ragionevole, allora, attribuire ad Aristotele stesso l'idea che un organismo decisionale, composto principalmente da un migliaio o più di cittadini non appartenenti all'*élite*, sia destinato per lo più a deliberare in modo sbagliato. Le democrazie sono migliori quando assegnano il potere di decidere a una parte più piccola del δῆμος. E questo vale, secondo Aristotele, anche quando il piccolo gruppo viene scelto in modo casuale, secondo un processo di rotazione o per sorteggio.

Aristotele non approfondisce questo punto, ma è plausibile ritenere che nella sua mente facesse riferimento alla natura profonda della deliberazione. La deliberazione individuale, come è descritta nell'*Etica Nicomachea* (III 3), è la ricerca di una risposta a un problema che non è stato ancora risolto. Concerne una questione di una certa difficoltà che richiede riflessione e l'esame delle possibili alternative. Quando il problema è troppo grande per essere risolto da una sola persona, questa chiede il parere di altri (1112 b 12). Possiamo ragionevolmente ipotizzare che Aristotele ponesse un li-

mite all'utilità di coinvolgere sempre più persone nei processi decisionali. Aggiungere qualcuno a un organismo deliberativo ha un senso se questo individuo dà un qualche contributo alla soluzione del problema posto in discussione. Ma, una volta raggiunto un certo numero di *membri deliberanti*, è poco probabile che introdurne altri (semplicemente sulla base del fatto che sono cittadini) possa migliorare la capacità di pensare del gruppo. In verità, il fatto che essi abbiano un voto, ma non la responsabilità di contribuire alla soluzione del problema, potrebbe renderli meno qualificati come votanti rispetto a coloro che si sono attivamente impegnati confrontandosi nella discussione.

Queste sono congetture sul pensiero di Aristotele. Tuttavia, egli ha certamente ragione nel dire che è scadente quel disegno costituzionale nel quale tutte le decisioni politiche vengano prese da un'assemblea di tutti i cittadini. Il motivo di ciò dipende dal fatto che, quando le persone avvertono di non essere collaboratori attivi nel processo deliberativo, è meno probabile che si informino bene sui problemi in esame. Sanno che non saranno chiamati a difendere le loro opinioni nel cuore della discussione, e quindi non sentiranno la necessità di riflettere sulle questioni prima della riunione. Non sarebbe esagerato supporre che ci siano proprio tali considerazioni, o altre simili a queste, alle origini della preferenza accordata da Aristotele agli organismi deliberativi più piccoli.

Possiamo completare questa discussione sulla varietà delle democrazie greche servendoci della classificazione che Aristotele fa in diversi altri passi (*Pol.* IV 4-5, VI 4). Come si è già notato, egli definisce regime democratico meno imperfetto quello in cui gran parte dei cittadini si guadagna da vivere lavorando come contadini o pastori (i suoi contemporanei accetterebbero questa classificazione di simili regimi quali democrazie, dal momento che le *poleis* greche erano prevalentemente società di agricoltori). Poiché molti cittadini devono lavorare per vivere, hanno poco tempo da dedicare alla politica, e pertanto l'assemblea si riunisce raramente. I magistrati e coloro che partecipano all'assemblea devono possedere un certo censo, ma esso è abbastanza basso da escludere solo una piccola parte della popolazione. Il popolo di tale democrazia è regolato dalla legge, proprio perché l'assemblea si riunisce raramente. La vita della città scorre secondo norme sociali ampiamente accettate e statuti scritti di vecchia data, e così ci saranno poche occasioni per alterare il suo corso.

Un secondo tipo di democrazia è quello che non prevede nessun requisito di censo per la cittadinanza. Coloro che partecipano al governo devono solo dimostrare che sono qualificati dalla nascita ad essere cittadini. Tuttavia, anche se coloro che possiedono questi requisiti sono liberi di prendere parte all'assemblea, molti, di fatto, saranno restii a parteciparvi, impediti dalle necessità economiche. Anche qui, una volontà popolare viene costituita di rado e dunque i cittadini sono governati dalle leggi. Il terzo nell'ordine è un tipo di democrazia che rende ancora meno restrittiva la soglia di censo per godere dei diritti politici, di modo che tutti i maschi liberi (indipendentemente dalla loro origine) sono eleggibili alle cariche pubbliche. Ma, anche qui, molti cittadini hanno risorse insufficienti per dedicare molto tempo alla politica, e quindi la legge è sovrana, non la volontà popolare. Nel quarto tipo di democrazia, il peggiore e quello che si è sviluppato per ultimo, l'espansione della città ha garantito abbondanti risorse economiche, tali che tutti i cittadini, anche i poveri, vengono sovvenzionati con i fondi pubblici per partecipare all'assemblea e sedere nelle giurie dei tribunali. Al contrario, non vi è alcun incentivo economico per i ricchi affinché si dedichino alla politica e, anzi, i loro interessi economici li spingono a curarsi delle loro proprietà. Il risultato è che la moltitudine usa il proprio potere politico per promuovere il proprio interesse, a scapito dei ricchi. Essa governa a colpi di decreti (ψηφίσματα), che sono preferiti alla legge: i decreti sono a breve termine, misure legislative *ad hoc* che si applicano alla situazione corrente, proprio il contrario di quegli impegni a lungo termine e di portata generale che costituiscono la caratteristica fondamentale delle leggi.

Molte istituzioni di quest'ultima democrazia – il contributo per la partecipazione all'amministrazione della città e un tesoro pubblico di grande entità – si riscontrano nell'Atene della seconda metà del V secolo, e uno degli obiettivi di Aristotele, nel presentare la sua quadruplice classificazione, potrebbe essere stato quello di garantire un contesto alla sua critica della costituzione di questa città. Essa è così disordinata, dice Aristotele (IV 4, 1292 a 30), che propriamente non si può neppure qualificare come una vera costituzione (*politeia*). Egli si spinge addirittura a paragonare questa forma deteriore di democrazia alla tirannide e i capi del popolo (δημαγωγοί), che in essa emergono servendosi di un linguaggio suadente per ottenere il sostegno dell'assemblea, a coloro che ricorrono alle lusinghe per assicurarsi il favore del tiranno. Il presup-

posto implicito in questa critica è che il δῆμος presterà attenzione solo a chi gli dirà ciò che desidera ascoltare. Come abbiamo visto, questo tema (che riappare nell'era moderna; si ricordi cosa diceva Le Bon: «Le masse non hanno mai sete di verità. [...] Chiunque possa dar loro illusioni è facilmente il loro padrone») viene articolato in modo più completo da Socrate nel *Gorgia* di Platone, e se ne sente ancor oggi un'eco nelle denunce della facilità con cui le *élites*, i ricchi e i media riescono a manipolare l'opinione pubblica nelle nostre stesse democrazie.

Possiamo utilizzare più ampiamente Aristotele come risorsa per lo studio delle democrazie greche, prendendo in esame alcune altre istituzioni che egli pensa siano loro caratteristiche: (1) gli uffici hanno breve durata e non sono mai occupati due volte dalla stessa persona (1308 a 13-5, 1317 b 23-6); (2) i magistrati sono ritenuti responsabili delle loro azioni e le accuse contro di essi possono essere mosse in un tribunale o in assemblea da qualunque cittadino (1274 a 15-8, 1281 b 32-4, 1318 b 21-31): il termine greco per questa istituzione è εὔθυνα – una parola che evoca l'idea di «raddrizzamento»; (3) chiunque può essere ostracizzato (cioè esiliato), per un periodo limitato di tempo, con voto popolare, non perché abbia commesso un crimine, ma perché la sua influenza mette in pericolo l'equilibrio in atto delle forze politiche (1284 a 17-22, b 20-5, 1288 a 19-26, 1302 b 15-9); (4) come il δῆμος (nel senso più ristretto) è l'autorità ultima quando la città decide, così esso domina anche le corti di giustizia (1273 b 36-1274 a 3, 1317 b 25-8). A queste quattro peculiarità delle democrazie si possono aggiungere le caratteristiche che abbiamo già messo in luce; (5) i funzionari sono scelti o per elezione o per sorteggio (1291 b 38-1294 b 7-13, 1300 a 31, 1305 a 30-4, 1317 b 18-21); (6) il censo per ricoprire una carica o per partecipare all'assemblea è basso o del tutto assente (1291 b 38-41, 1305 a 30-2, 1306 b 6-16, 1317 b 22-3)[1].

È interessante notare che molti di questi caratteri hanno un corrispondente analogo, più o meno stretto, nelle democrazie di oggi. Naturalmente, per qualche aspetto noi siamo differenti: non scegliamo i funzionari traendoli a sorte e non li mandiamo in esilio per voto popolare, né siamo governati da assemblee deliberative alle quali tutti i cittadini possono presenziare. Nondimeno, c'è una si-

[1] Robinson 1997, p. 36; Robinson 2011, pp. 222-30.

gnificativa somiglianza tra le democrazie antiche e quelle moderne, e non è un caso che sia così. Come spiega Aristotele, una delle idee ispiratrici della δημοκρατία è l'uguaglianza: in un tale sistema politico, ci deve essere un valore essenziale rispetto al quale tutti i cittadini sono uguali – qualcosa di cui essi abbiano tutti la stessa quantità (IV 4, 1291 b 30-7; V 1, 1301 a 26-b 4, b 29-1302 a 1; V 8, 1308 a 11-3; VI 2, 1317 a 40-b 17; VI 2, 1318 a 3-9). Questa è l'idea sottesa ai sei caratteri sopra elencati. E un'uguaglianza di questo tipo gioca un ruolo non meno importante nella moderna concezione di democrazia.

Aristotele non contesta l'idea che l'uguaglianza sia un considerevole valore politico. Egli definisce la giustizia (quando sia realizzata con scrupolo) come uguaglianza (*Eth. Nic.* V 2). Però sostiene anche che in molte questioni politiche il tipo di uguaglianza che conta sia di tipo proporzionale e non aritmetico: anziché averne ciascuno la stessa quantità, ognuno dovrebbe averne in ragione del suo merito o valore (V 1, 1301 a 26-b 4). Coloro che occupano una posizione autorevole in politica dovrebbero esserne degni, in quanto ben qualificati per quel compito. Questo è un criterio che Aristotele applica a tutti i cittadini; noi, al contrario, lo applichiamo ai funzionari eletti e nominati, ma non ai cittadini.

Aristotele pensa alla democrazia come a un sistema che miri alla libertà, e non solamente all'uguaglianza (IV 4, 1291 b 34-5). Un aspetto della libertà di cui i democratici tengono conto consiste nell'equa suddivisione del potere (vale a dire: governare ed essere governati a propria volta). Ma un altro aspetto, per Aristotele ancora più importante, è la libertà di vivere la propria vita così come uno la sceglie (V 9, 1310 a 28-32; VI 2, 1317 b 15-6)[1]. I democratici, egli sottintende, accettano di essere governati, ma solo nella misura in cui riescono a godere della piena libertà di vivere a loro piacimento. Anche diversi altri autori greci associano la democrazia a questo principio[2]. Di nuovo dobbiamo riconoscere un'affinità tra ciò che apprezzavano i democratici greci e ciò che le persone apprezzano nelle democrazie moderne. Quella che molti democratici propugnano oggi è talvolta definita «democrazia liberale», dove la parola «liberale» è usata in riferimento alla libertà dei cittadini

[1] Raaflaub contiene uno studio completo della concezione greca della libertà.
[2] Lisia, 26, 5; Tucidide, VII 69, 2; Platone, *Resp.* 557 b. Si veda Hansen 1996; Wallace 1996.

di mantenere una sfera privata e di vivere la vita che hanno scelto, mentre la parola «democrazia» si riferisce allo stato di uguaglianza nella sfera pubblica.

Questa distinzione tra sfera privata, in cui abbiamo il diritto di essere liberi, e sfera pubblica, in cui siamo uguali, era familiare agli Ateniesi del V secolo, e forma le basi dell'elogio di Atene che Tucidide attribuisce a Pericle nel suo discorso funebre: «La nostra è una vita libera non soltanto per quanto attiene i rapporti con lo Stato, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani, di solito improntati a reciproco sospetto: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada, e non per questo lo guarda storto, cosa innocua di per sé, ma che pure non manca di causare pena. Ma, se le nostre relazioni private sono caratterizzate dalla tolleranza, nella vita pubblica il timore ci impone di evitare col massimo rigore di agire illegalmente, piuttosto che in ubbidienza ai magistrati in carica e alle leggi» (II 37, 2-3; trad. M. Cagnetta). Qui Tucidide sta implicitamente tracciando un contrasto tra l'apertura della società ateniese e le invasive norme di comportamento che regolavano ogni sfera della vita spartana.

La permissività delle norme sociali ateniesi che Pericle loda fu vista da Platone e Aristotele come una peculiarità della democrazia, piuttosto che come un'esclusività di Atene. Il discorso di Pericle lo permette, perché descrive Atene come una città che serve da modello alle altre (II 37, 1). Platone e Aristotele credono che anche questo (insieme con una cattiva concezione di uguaglianza) sia uno dei difetti dei regimi democratici. Aristotele afferma: «Avere dei limiti e non essere in grado di fare tutto ciò che ci sembra buono è positivo, dal momento che la libertà di fare ciò che si vuole lascia indifesi contro il male che esiste in ogni essere umano» (VI 4, 1318 b 38-1319 a 1). Platone, come vedremo nel paragrafo 5d, mette a fuoco questo punto con particolare efficacia e vivacità nel suo ritratto della democrazia nella *Repubblica*.

4. *La nascita della democrazia ateniese*

Abbiamo analizzato la democrazia greca con l'ausilio della *Politica* di Aristotele, per l'ampiezza della sua prospettiva, che spazia tra democrazie di vario tipo, e perché egli fu pienamente coinvolto nella discussione sui suoi pregi e difetti. Nel paragrafo successivo passe-

remo a considerare alcuni altri protagonisti del dibattito sviluppatosi nell'antichità sulla democrazia, e tratteremo in particolare della critica di Platone. Però, prima di ciò, è importante adottare un approccio di tipo storico al nostro argomento, chiedendoci come le istituzioni e gli ideali democratici sorsero nell'antichità. Quando i Greci cominciarono a descrivere sé stessi o gli altri come persone che si governavano in modo democratico? Come, perché e quando sorsero le istituzioni democratiche? Sarebbe un compito troppo vasto per noi tracciare lo sviluppo della democrazia in ogni città greca che, in un tempo o in un altro, fece esperienza di tale regime. Sarà sufficiente al nostro scopo considerare il caso di Atene. Quando e come divenne una democrazia?

Una parte della risposta ha a che fare con eventi particolari, cioè con una serie di cambiamenti politici radicali che ebbero luogo ad Atene agli inizi del VI secolo. Ma un'altra parte della risposta ha a che fare con un *ethos* sociale egualitario che prevalse in molte parti della Grecia già dall'era arcaica, quando si cantavano i poemi omerici. Consideriamo, innanzitutto, questo *ethos*. Esso fornì il combustibile dal quale poté sorgere un nuovo tipo di politica, allo scoccare delle giuste scintille.

Si potrebbe pensare che il mondo sociale descritto da Omero nei suoi poemi epici non contenesse i semi dai quali sarebbero emerse le idee democratiche. Certamente, è governato da una ristretta *élite*, e l'inferiorità dei cittadini comuni è data per scontata. Quando un uomo del popolo, Tersite, si lamenta per le decisioni di Agamennone, viene rimproverato e colpito da Odisseo, e deriso dal resto dell'assemblea (*Il.* II 211-70). I versi di Omero incoraggiano i suoi ascoltatori a disprezzare Tersite, ma è anche significativo che egli descriva l'*élite* esposta alla dura critica di un cittadino comune. Tersite dice ciò che pensa e ci viene riferito che lo ha fatto più volte in passato; è descritto come un oratore esperto. Non si tratta di un esempio isolato. I capi politici rappresentati da Omero spesso decidono dopo aver consultato un'assemblea di cittadini dell'*élite* e di cittadini comuni. Il loro ruolo dipende in parte dalla loro capacità di persuadere; i cittadini comuni possono far sentire la propria voce, e spesso lo fanno. È un mondo in cui non manca la libertà di parola. L'autorità si basa sul rispetto e sul consenso garantiti dalla persuasione.

L'importanza militare del cittadino comune è anch'essa evidente. L'*Iliade* contiene molte scene di battaglia nelle quali i contribu-

ti delle truppe sono essenziali alla vittoria. Talvolta i soldati si allineano in una falange la cui forza dipende solo dal suo anello più debole. Quando le battaglie sono vinte e si spartiscono i bottini, i capi ricevono doni onorari, ma gli altri soldati si dividono equamente il bottino. È una società gerarchica, ma in cui tutti i cittadini sono consultati e ricevono le loro dovute ricompense. In battaglia e nell'assemblea, le persone comuni sono una forza da non sottovalutare[1].

Il poema *Le opere e i giorni* di Esiodo, grosso modo contemporaneo ai poemi omerici, si spinge molto oltre in una direzione proto-democratica. Esso dà espressione alla voce degli agricoltori indipendenti, che lavorano duramente, ed esprime un aperto disprezzo nei confronti delle predazioni e delle ingiustizie dei nobili avidi. La piccola gente sa cosa è giusto, e la giustizia è dalla sua parte. Nel mondo di Esiodo, il lavoro agricolo non è mediato dal genere di rapporto servile che in alcune parti del mondo ha reso la schiavitù una necessità economica. Scritte almeno un secolo più tardi, le poesie di Solone spesso prendono le parti della gente comune ed esprimono l'indignazione per le ingiustizie commesse da chi è più in alto nella scala sociale.

La tattica di combattimento con la spada e lo scudo nelle falangi, col tempo, si diffuse ampiamente in Grecia, e fu perfezionata a Sparta, dando origine a un egualitarismo sociale profondamente radicato in questa città. Gli uomini spartani parlavano di sé stessi come membri degli ὅμοιοι[2] (le persone simili) per esprimere il loro senso di solidarietà. Il ricco si vestiva come il povero, senza il desiderio di sembrare differente o superiore (Tucidide, I 6). E, anche se Sparta non si definirebbe una democrazia secondo i criteri di Aristotele (c'erano due re e un consiglio di anziani cui venivano dati ampi poteri), aveva tuttavia un'assemblea di tutti i cittadini in concorrenza con i re e gli anziani per il potere, e anche un piccolo organismo elettivo (cinque efori) che serviva da controllo sul potere dell'*élite*. L'egualitarismo spartano sorse dai semi che si possono scorgere in Omero ed Esiodo: quando le condizioni divennero favorevoli, si diffuse più largamente in tutta la Grecia.

Senza considerare Sparta, abbiamo testimonianze riguardanti

[1] Raaflaub – Wallace.
[2] Cartledge 2001 enfatizza le differenze tra l'egualitarismo ateniese e spartano.

diciotto città-stato che furono governate (almeno per qualche tempo, nell'epoca arcaica, 700-480 a.C.) da istituzioni democratiche in molte parti del mondo greco: sulla terraferma, nell'Egeo, sulle coste del Mar Nero, sulle coste libiche, e nella Grecia nord-occidentale[1]. Laddove ebbero origine, le democrazie furono il risultato di violente rivoluzioni o di catastrofi militari[2]. La democrazia in queste città non fu imposta dall'esterno da un singolo stato egemone. Fece irruzione qua e là, perché nel mondo greco, composto di *poleis* piccole e indipendenti, i beni materiali e le idee circolavano facilmente[3]. Ciò permise all'*ethos* egualitario, rintracciabile nelle opere di Omero e di Esiodo e riscontrabile nei costumi spartani, di insinuarsi da sé non appena una crisi politica gliene dava la possibilità.

Certo, altri fattori contribuirono al diffondersi qua e là della democrazia. Sempre più le città cominciarono ad essere governate non solo da costumi e norme sociali, ma da leggi scritte. Ciò avrebbe reso più facile la nascita di una norma di uguale trattamento di fronte alla legge (*isonomia*): quando una legge è visibile a tutti, è pubblicamente proclamata la sua applicazione a uno e a tutti, qualunque sia lo status sociale di ciascuno. Anche la crescente popolarità del culto di Dioniso, il dio del vino che dà uguale piacere a persone di elevata e di umile origine, può aver giocato qualche ruolo nella diffusione del sentimento ugualitario[4].

Queste furono le tendenze e le condizioni di fondo che favorirono lo sviluppo della democrazia in molte parti della Grecia. Quando e come Atene divenne una democrazia? Molti studi ritengono che il punto di svolta giunse nel 507, sotto il governo di Clistene, il capo di un clan aristocratico, il quale, nella sua rivalità con altri clan, trovò conveniente formare un'alleanza con il δῆμος. Ma si può raccontare una storia ancora più lunga, nella quale viene riconosciuto a Solone un qualche merito per aver stabilito, se non proprio una democrazia, perlomeno un regime che pose le condizioni per la nascita delle istituzioni democratiche.

Nel VII secolo, l'Attica era dominata da un'*élite* panellenica che rivendicava per sé il nome di εὐπατρίδαι, «i figli di padri buoni». I poveri erano costretti dalla necessità economica a lavorare i cam-

[1] Robinson 1997, p. 126.
[2] *Ibid.*, p. 129.
[3] Robinson 2011, p. 207.
[4] Raaflaub – Wallace, pp. 44-5.

pi dei notabili: spesso si indebitavano, e alcune volte erano venduti come schiavi quando non erano più in grado di pagare i loro debiti. Un *ethos* egualitario e un senso di solidarietà tra i poveri li rese un potente avversario delle *élites*, e Solone – che era egli stesso un eupatride e fu scelto dall'*élite* nel 594 per governare un anno in qualità di ἄρχων – usò il suo potere per imporre a ricchi e poveri una serie di compromessi[1]. Non ci fu una ridistribuzione delle terre, ma ai poveri fu concesso di tenere la propria terra senza alcun obbligo nei confronti dei ricchi, e venne proibito venderli come schiavi. Solone istituì un tribunale popolare e diede a tutti i cittadini il diritto di avviare un procedimento penale per conto di una parte lesa o del pubblico interesse. Solo i cittadini con una proprietà considerevole potevano essere eletti alle cariche pubbliche. A quel tempo Atene aveva un'assemblea, e si dice che Solone abbia creato un consiglio di quattrocento persone, ma è difficile sapere quali poteri avesse ciascuno dei due organismi. Un codice di leggi non fu l'ultima in ordine di importanza delle sue iniziative, perché costituì il fondamento del diritto ateniese fino alla fine del IV secolo, quando fu intrapresa una nuova codificazione. Le riforme di Solone trasformarono Atene da un'aristocrazia di nascita in una società in cui il potere era principalmente nelle mani delle più alte classi di proprietari, ma dove anche ciascun membro del δῆμος aveva significativi diritti giuridici.

La rivalità tra i clan aristocratici non finì con le riforme di Solone, e il δῆμος continuò a nutrire risentimento. Nel 561, Pisistrato prese il potere con un colpo di stato e ottenne l'appoggio del δῆμος lasciando in vigore le leggi di Solone e migliorando le condizioni materiali dei poveri. Gli successe suo figlio, Ippia, che fu al potere dal 527 al 510 e, a sua volta, fu rovesciato dall'intervento degli Spartani. Seguirono alcuni anni d'instabilità politica, ma nel 507 il δῆμος richiamò ad Atene il capo di un clan aristocratico che era in esilio, Clistene, il quale creò strutture politiche che trasformarono radicalmente Atene conferendo più potere al δῆμος di quanto non avesse mai avuto prima. Fu rinnovata l'organizzazione della popolazione ateniese, creando centotrentanove circoscrizio-

[1] *Arconte* significa «governante», e fu usato dai Greci per designare un piccolo numero di funzionari particolarmente elevati. Essi erano nove nell'Atene del VI secolo. Un arconte, al termine del suo mandato di un anno, diventava un membro dell'Areopago per il resto della sua vita.

ni amministrative dette «demi», dove gli abitanti del luogo si riunivano per discutere di politica e per mantenere il registro dei cittadini. Molti non ateniesi e anche schiavi liberati furono iscritti nel ruolo di cittadini (e, quindi, nelle file dei sostenitori di Clistene). I residenti di demi geograficamente diversi vennero raggruppati in una delle dieci tribù, e si istituì un Consiglio dei Cinquecento, che preparava l'ordine del giorno dell'assemblea. I suoi membri erano estratti a sorte, affinché ciascuna tribù fosse equamente rappresentata. Qualche tempo più tardi la divisione della popolazione in tribù fu usata come espediente per l'elezione dei generali; ciascuna tribù eleggeva un generale. Clistene ideò anche un sistema di espulsione chiamato ostracismo, dando così alle masse l'opportunità di bandire ogni anno per dieci anni il membro più potente e, quindi, pericoloso dell'*élite*.

Nel V secolo Atene continuò a svilupparsi lungo una linea di politica democratica. Dopo il 487, i potenti magistrati noti come arconti (ἄρχοντες, plurale di ἄρχων) non furono più eletti, ma scelti a sorte tra i membri delle due classi più elevate di proprietari. Nel 462, Efialte, un leader democratico, condusse con successo una campagna per limitare il potere dell'Areopago, un tribunale arcaico composto da ex arconti, depositario di poteri giudiziari aristocratici. Da quel momento, la sua autorità fu circoscritta ad alcuni processi religiosi e di omicidio[1]. Il potere dei tribunali popolari crebbe, e i giudici furono estratti a sorte, in modo che venisse rappresentata equamente ciascuna delle dieci tribù. I ricchi non potevano dare per scontata la vittoria nei processi, perché il sorteggio rendeva impossibile sapere in anticipo chi sarebbe stato giudice. Nel 461, su proposta di Pericle, si cominciò a pagare un salario a chi sedeva nel Consiglio dei Cinquecento e nei tribunali. Più avanti, i cittadini vennero retribuiti anche per prendere parte alle riunioni dell'assemblea.

Atene perse il suo stato di città indipendente dopo le conquiste di Alessandro Magno. Dal 317 al 307 fu governata da Demetrio Falereo, un compagno di studi di Aristotele. Le città-stato di tutta la Grecia soffrirono una perdita di autonomia; la vita politica fu dominata da regni e confederazioni. Non appena crebbe l'influenza di Roma, le democrazie sparirono del tutto. Per alcuni millenni non sarebbe emersa una nuova era democratica.

[1] Wallace 1985.

5. *Il dibattito sulla democrazia nell'antichità: Platone e gli altri*

La critica della democrazia e i dibattiti sul suo valore emersero dopo che essa si stabilì saldamente nell'Atene del V secolo. Considereremo i contributi di Platone a questi dibattiti e poi, brevemente, passeremo a Isocrate e Aristotele. Ma diamo prima un'occhiata ad alcuni testi non filosofici nei quali erano presentati pregi e difetti della democrazia.

a. *Pseudo-Senofonte*

Un breve trattatello antidemocratico intitolato *La costituzione degli Ateniesi* ci è stato tramandato nella raccolta degli scritti di Senofonte. Gli studiosi hanno da tempo riconosciuto che non fu lui il suo autore; non sappiamo nulla di chi lo scrisse, anche se il linguaggio del trattato suggerisce l'idea che fosse un ateniese. Si parla di questo scritto come dell'opera dello Pseudo-Senofonte, cui ci si riferisce anche come «il Vecchio Oligarca», per via della sua posizione antidemocratica. La data di composizione è incerta, ma gli anni tra il 431 e il 424 sono, a mio avviso, un'ipotesi probabile[1]. È organizzato in modo semplice. L'autore comincia manifestando la sua disapprovazione per il sistema politico ateniese, ma subito dopo riconosce che il δῆμος sa bene come mantenere il potere. Ammette inoltre che il δῆμος merita di avere più dei nobili, perché equipaggia le navi e crea il potere della città. E attribuisce al popolo la lungimiranza di riconoscere che gli incarichi di generale e di comandante della cavalleria non devono essere attribuiti a sorte, bensì occupati da chi è più capace. Ma il resto del trattato è pieno di disprezzo per i caratteri del δῆμος.

Il δῆμος è costituito da uomini senza valore perché non sono né ricchi né nobili. La povertà li lascia senza educazione e incapaci di guardare al di là dei loro interessi di classe. L'autore non si spinge sino a condannare l'interesse personale come motivazione, ma il suo disprezzo per la democrazia si fonda, in parte, su un certo concetto di giustizia: pensa che sia ingiusto pretendere che i

[1] La gamma delle ipotesi, che arrivano fino all'inizio del IV secolo, è tuttavia ampia: per un quadro aggiornato, ved. G. Weber, *Pseudo-Xenophon. Die Verfassung der Athener*, Darmstadt 2010, pp. 9-27.

ricchi contribuiscano finanziariamente alle opere pubbliche mentre i poveri ricevono beneficî dalla città. Lo Pseudo-Senofonte va letto per la luce che il suo scritto getta sulla mentalità di un oppositore medio della democrazia. La sua antipatia nei confronti dei poveri non era certo unica nel suo genere (possiamo vedere pregiudizi di classe anche in Platone e Aristotele). Ma non c'è nulla in quest'opera che possa suggerire a uno studioso contemporaneo della democrazia che forse ci sia davvero qualcosa da dire contro questa forma di governo.

b. *Erodoto*

Le *Storie* di Erodoto, che furono "pubblicate" agli inizi della Guerra del Peloponneso, contengono una sezione (III 80-2) in cui tre aristocratici Persiani si confrontano sulla forma di governo che dovrebbe adottare la Persia: governo di un uomo, di pochi o di molti? Otane prende le parti della democrazia, anche se lui usa *isonomia* anziché δημοκρατία come nome di tale regime: uguaglianza e controllo dell'operato dei magistrati tramite rendiconto sono le caratteristiche su cui si basa la sua scelta. Megabizo preferisce il governo di pochi, perché gli uomini migliori sono sempre un piccolo numero. Dario opta per il governo di un solo uomo, in parte perché è più facile mantenere la segretezza quando c'è un solo sovrano. Ciascun oratore muove anche critiche puntuali ai regimi che non approva. Si dice, tra l'altro, che i molti non devono governare perché sono sciocchi e non in grado di prevenire atti illeciti.

c. *Tucidide*

Una più profonda riflessione sulla democrazia ateniese pervade la *Storia della Guerra del Peloponneso* di Tucidide, che segue il corso del conflitto tra Atene e Sparta, dal suo inizio fino all'estate del 411. Tucidide è in particolar modo interessato non alla filosofia politica o a posizioni astratte sulla democrazia, ma al modo in cui concreti eventi militari e politici sono determinati dalla natura umana, da leader potenti e dal carattere contrastante di Atene e Sparta. In un punto dell'opera (VI 39), Atenagora, un capo popolare siracusano, difende brevemente la democrazia e attacca l'oligarchia: nelle democrazie, egli afferma, al consiglio dei saggi, alla proprietà dei ricchi e alle capacità di ascolto e di giudizio della maggioranza viene assegnato il giusto posto. Un tributo più grande alla democrazia – più precisamente, a quella ateniese – è riscon-

trabile nell'orazione funebre di Pericle, che occupa un ruolo centrale nel racconto della guerra fatto da Tucidide. Tuttavia, anche se uguaglianza e governo dei molti sono menzionati da Pericle come caratteri positivi del sistema politico ateniese (II 37), e la sua libertà è difesa in opposizione alla «penosa disciplina» imposta sugli Spartani (II 39), la superiorità della costituzione ateniese è solo un elemento della celebrazione di Pericle della grandezza di Atene: «Abbiamo provveduto a creare un gran numero di momenti di riposo per ricreare lo spirito. [...] La nostra città è così grande che da tutta la terra ci arrivano merci di ogni tipo, e avviene che il piacere riservatoci dal godimento di beni degli altri paesi non ci sia meno familiare del gusto dei prodotti della nostra terra. [...] affermo che la nostra città nel suo insieme costituisce un ammaestramento per la Grecia e, al tempo stesso, che da noi ogni singolo cittadino può, a mio modo di vedere, sviluppare autonomamente la sua personalità nei più diversi campi con grande garbo e spigliatezza. [...] con la nostra audacia abbiamo costretto il mare e la terra interi ad aprirci le loro vie, e ovunque abbiamo innalzato alle nostre imprese, siano state esse sfortunate o coronate da successo, monumenti che non periranno» (II 38, 41; trad. M. Cagnetta). Tucidide vuole dare ai suoi lettori una dimostrazione di quanto fosse abile Pericle nell'eccitare lo spirito del suo pubblico e nel ricordargli il più ampio significato della guerra. Come sottolinea più avanti nello stesso libro II, «Pericle, personaggio potente per prestigio e lucida capacità di giudizio, nonché assolutamente trasparente nella sua incorruttibilità, reggeva saldamente il popolo, senza però violarne la libertà, e non si faceva guidare da esso, ma era lui piuttosto a fargli da guida. [...] Così, quando si accorgeva che quelli si abbandonavano intempestivamente ad una sconsiderata baldanza, li colpiva con le sue parole, portandoli allo sgomento, per ricondurli poi ad uno stato d'animo di rinnovato coraggio se li vedeva preda di una paura irrazionale. Di nome era una democrazia, di fatto però il potere era nelle mani del primo cittadino» (II 65; trad. M. Cagnetta).

A mano a mano che la narrazione della guerra va avanti, diventa sempre più evidente che, agli occhi di Tucidide, la sconfitta di Atene dipende molto dalla debolezza intrinseca della sua forma di governo democratica, in particolare dalla qualità dei capi che giunsero al potere. Dopo la morte di Pericle, in una fase iniziale della guerra, egli fu sostituito da altri capaci oratori che erano privi della sua naturale scaltrezza politica. L'assemblea ateniese

si rivelò un organismo decisionale difettoso, sensibile com'era al potere della retorica e all'onda delle emozioni. La sua debolezza, ci viene fatto capire, è legata al governo dei molti. Nel libro I, per esempio, Tucidide osserva che Temistocle, uno dei più grandi comandanti della Guerra Persiana, fu ostracizzato, perseguitato dai nemici, e trascorse gli ultimi anni della sua vita sotto la protezione del re persiano (I 135-8). Si tratta solo di un piccolo esempio del modo in cui il δῆμος potesse rivoltarsi contro i propri capi. Dunque, il tributo che Pericle offre alla democrazia ateniese nella sua orazione funebre è in netto contrasto con la linea antidemocratica che attraversa dall'inizio alla fine l'opera tucididea. Come si dimostra, è una debolezza di Atene, e non una forza, il fatto che i suoi cittadini siano indotti a credere che il carattere democratico della loro città la renda superiore alle altre. Non è quindi una sorpresa che verso la fine (VIII 97) Tucidide dica che la democrazia ateniese era migliorata nel breve periodo in cui la cittadinanza era stata ristretta a cinquemila persone, cioè a quanti potevano permettersi l'equipaggiamento degli opliti (tale regime moderato, che nel 411 sostituì un'oligarchia di quattrocento individui molto più antidemocratica, durò solo pochi mesi e la democrazia venne ristabilita nel 410): in questo punto avanzato della sua esposizione, l'atteggiamento critico di Tucidide nei riguardi della democrazia ateniese è ormai già da tempo palese.

d. *Platone*

Gli scritti di Platone sono carichi di disprezzo per la democrazia, anche se vedremo che egli non fu così inequivocamente quel nemico che potrebbe sembrare[1]. Il luogo principale della sua critica è il libro VIII della *Repubblica*, ma dubbi sulla democrazia vengono sollevati fin dall'inizio dell'opera. Subito dopo l'esordio, nel libro I, Socrate va in cerca di una definizione di giustizia confrontandosi con l'idea, avanzata da Trasimaco, che la giustizia non abbia una sua propria natura fissa e stabile, ma sia una creazione dell'individuo o del gruppo che giunge a detenere il predominio in una città. Come si legge in 338e-339a, «ogni forma di potere stabilisce dunque le leggi in funzione del proprio utile: la democrazia le farà democratiche, la tirannide tiranniche, e similmente le altre. E una

[1] Monoson propone un'interpretazione sfumata.

volta stabilite, sanciscono che giusto per i sudditi è ciò che è utile ai detentori del potere» (trad. M. Vegetti). Una giustizia così concepita si riduce al vantaggio del più forte. Ma questo superficiale livellamento dell'accezione di giustizia non deve distoglierci dalla tesi più profonda su cui insiste Trasimaco, e cioè che non ci sia un criterio stabile di giustizia indipendentemente dalle relazioni di potere prevalenti in una comunità politica. Se Trasimaco ha ragione, non vi è alcuna base per affermare che un certo sistema politico sia migliore di un altro, né di conseguenza vi sarebbe modo di difendere l'idea che la democrazia è superiore all'oligarchia o alla tirannide. In una democrazia la spunta il δῆμος, così come in una tirannide la spunta il tiranno (si tratta di un paragone che Aristotele approverebbe, ma solo nei riguardi di una democrazia estrema). Per Trasimaco, chiedersi se il δῆμος *debba* governare equivale a porsi una domanda senza significato. Da questo punto di vista, la *Repubblica* contiene un attacco alla democrazia anche nel suo primo libro.

Trasimaco non sembra essere in grado di difendere la sua definizione di giustizia contro le obiezioni di Socrate; alla fine del primo libro non ne è stata trovata alcuna, e la ricerca viene ripresa agli inizi del secondo. Si sono comunque raggiunti buoni risultati anche in questi primi passi del dialogo. La difficoltà che Trasimaco incontra nella difesa della sua definizione suggerisce che ci sia effettivamente un criterio oggettivo di giustizia. Ciò ha profonde conseguenze per la filosofia politica in generale e per la teoria democratica in particolare. Se il governo del δῆμος deve essere superiore alle altre istituzioni politiche, bisogna dimostrare che le democrazie hanno una migliore concezione della giustizia e hanno maggiori probabilità di realizzarla rispetto ad altri regimi. Per Platone, si tratta di un'idea assurda. La giustizia, come rivelano le controversie del primo libro, è un concetto difficile da comprendere, un concetto sfuggente, e solo con un attento studio si riesce ad afferrarlo. Pertanto, è assurdo supporre che il δῆμος, in virtù del suo essere un δῆμος, sappia già che cosa sia la giustizia.

Un difensore della democrazia potrebbe replicare a Platone che essa è un criterio intrinsecamente opinabile, e che è la forza numerica del δῆμος a giustificare la sua pretesa di governare. È più numeroso di un'*élite*, e quindi, in assenza di una norma di giustizia universalmente condivisa, dovrebbe prevalere. Ma pochi o nessun difensore della democrazia considererà questa proposta interessante, per il fatto che non fornisce una risposta plausibile alla doman-

da che farebbe Trasimaco: perché supporre che la forza dei molti in un regime democratico sia una giustificazione del loro potere più che non lo sia la forza di un sol uomo in una tirannide?

I punti deboli della democrazia sono precisati più avanti nella *Repubblica*. Quando Platone classifica una serie di tipi umani negativi e, corrispondentemente, le costituzioni deviate nei libri VIII e IX, in questa esposizione della decadenza degli stati il governo che risulta quasi in fondo alla lista corrisponde all'uomo democratico e allo stato democratico. Il genere di individuo che si presenta come il più felice, tra i cinque presi in considerazione – il filosofo, l'uomo timocratico, l'oligarchico, il democratico e il tiranno –, è quello che viene descritto per primo (il filosofo); il meno felice è presentato per ultimo (il tiranno); e gli altri vengono classificati nell'ordine in cui sono descritti (580 b). Questo significa che l'uomo timocratico ha una vita peggiore di quella del filosofo; l'oligarchico ancora peggiore; dopo viene il democratico; e il livello più basso in assoluto è toccato dal tiranno. È lecito dedurne che si deve assegnare lo stesso posto alla felicità e al regime cui questi individui corrispondono. La democrazia, dunque, essendo penultima nell'ordine di presentazione, va considerata penultima nel merito. Essa è superiore alla tirannide, ma inferiore ad ogni altro sistema politico descritto.

Qual è la motivazione della sua bassa valutazione? Da una parte, la democrazia è descritta nel libro VIII come un regime che attribuisce un valore troppo elevato a una certa concezione di libertà (557 c-d). Essa non dà soltanto grande importanza alla *libertà di parola* (παρρησία)[1], ma esalta anche la *libertà d'azione* e, come risultato, lo Stato interviene il meno possibile nelle vite dei cittadini. Sono liberi di fare ciò che vogliono, spingendosi fino al punto di trascurare i bisogni e le norme della città: «Non hai alcun obbligo di governare in questa città, neppure se sei capace di governare, né d'altra parte di esservi governato se non lo vuoi» (557 e; trad. M. Vegetti).

Platone considera il lassismo educativo come una componente della concezione democratica di libertà. I metodi e i contenuti dell'educazione dei bambini sono qualcosa che una democrazia lascia alla discrezione dei capifamiglia, per il grande valore che at-

[1] Ved. Saxonhouse per uno studio riguardo a questo concetto.

tribuisce alla libertà. Fu Sparta, e non Atene – un regime misto, piuttosto che una democrazia – a fornire un modello di città che si assunse la responsabilità di vigilare sull'educazione morale delle nuove generazioni[1]. Questo perché a Sparta la libertà non era intesa come libertà di vivere come ci aggrada. Platone ritiene che non si possa diventare una persona eccellente senza che i semi della virtù siano stati piantati quando ancora si era bambini (558 b-c). Di conseguenza, nelle democrazie, dove il valore attribuito alla libertà fa sì che l'educazione non sarà mai uniforme né godrà dell'attenzione seria e diffusa che merita, ci sarà sempre un gran numero di cittadini manchevoli quanto a giustizia, moderazione e comprensione. Nessuna città di questo tipo può essere ben governata. La città ideale descritta nella *Repubblica* è in gran parte un programma educativo, proprio quello che manca alla democrazia. Il dialogo mostra a grandi linee che un'educazione guidata dallo stato dovrebbe formare le menti e le emozioni di chi più merita un ruolo di spicco nella vita civica. Questo è un aspetto della filosofia politica di Platone che Aristotele accetta: quando parla di educazione nel libro VIII della *Politica*, comincia affermando che è compito della città vigilare sullo sviluppo morale dei suoi cittadini, fornendo loro i fondamenti della musica e dell'alfabetizzazione, nonché le competenze intellettuali di base.

Platone attacca non solo la concezione democratica di libertà, ma anche la sua concezione di uguaglianza: le democrazie, ritiene, assegnano lo stesso tipo di uguaglianza tanto agli uguali quanto ai disuguali (558 c). Ad ognuno viene concessa la stessa possibilità di partecipare alla costituzione e agli incarichi di governo (557 a), e la maggior parte di questi incarichi viene assegnata a sorte. L'assurdità (secondo Platone) di un tale indiscriminato modo di attribuire poteri e responsabilità risulta evidente non appena consideriamo il suo analogo nella vita di un individuo singolo. Platone chiede ai suoi lettori di immaginare qualcuno che viva in modo casuale, seguendo i capricci che gli passano per la mente: un giorno si abbandona al cibo e al bere, il giorno dopo se ne astiene; un giorno segue il suo interesse per la filosofia, altre volte si appassiona alla politica; e così via. I suoi piaceri, in un certo senso, sono trattati come fos-

[1] Ved. Aristotele, *Eth. Nic.* I 13, 1102 a 10-1, X 9, 1180 a 24-6; *Pol.* VIII 1, 1337 a 29-32; Platone, *Hipp. Ma.* 283 e 9-284 a 2.

sero uguali: qualunque sia il più forte, gli si lascia il comando (561 b-d). È sciocco che gli individui si abbandonino a qualunque desiderio in quel momento si trovi ad essere il più forte; ed è altrettanto sciocco che le città siano governate da maggioranze dell'assemblea ogni giorno diverse, o da un individuo scelto a caso.

L'approccio platonico alla democrazia qui è molto differente da quello che abbiamo riscontrato in Aristotele. Diversamente da Aristotele, Platone non è interessato a descrivere una varietà di regimi democratici e a comprendere che cosa rende uno peggiore degli altri. Inoltre, a differenza dello Stagirita, la sua critica alla democrazia a volte prende la forma di una caricatura esagerata. Per esempio, ci chiede di immaginare una città democratica come un luogo in cui l'ideale di libertà si estende alle relazioni tra umani e animali: in una città democratica, «cavalli e asini, abituati a incedere con piena libertà e solennità, investono per le strade chiunque venga loro incontro, se non è pronto a spostarsi» (563 c). Analogamente, ritiene che l'ideale democratico di libertà sia incompatibile con le normali relazioni di rispetto e autorità tra genitori e figli. Nella città democratica che va illustrando, i genitori hanno paura dei propri figli, e i bambini, avendo assimilato la lezione che ognuno può fare ciò che gli aggrada, non rendono ai loro genitori né onore né rispetto (562 e). Le relazioni tra insegnanti e allievi sono degradate allo stesso modo (563 a). In verità la *Repubblica* non afferma che tutte le democrazie siano così, ma presuppone che il solo modo per una democrazia di evitare questi estremi consista nel riconoscere che la libertà ha meno valore di quanto pensano i democratici, oppure che le democrazie fraintendano che cosa veramente sia la libertà. Il dialogo costruisce una democrazia immaginaria per mostrare quale esito avrebbe una democrazia se i suoi ideali avessero piena attuazione. L'approccio aristotelico alla democrazia, al contrario, ci chiede di considerare le democrazie reali in tutta la loro varietà.

Vedremo fra poco che, secondo Platone, alcune istituzioni democratiche – procedure di voto, accertamento di responsabilità dei pubblici magistrati (εὔθυνα), l'assemblea di tutti i cittadini, giurie popolari, bassi livelli di censo per godere della piena cittadinanza – possono funzionare e contribuire alla costituzione di una città ben governata. Questi sono alcuni degli istituti che egli include nella città quasi ideale descritta nella sua ultima e più lunga opera politica, le *Leggi*. Avremmo un'immagine distorta dell'opinione di Platone nei riguardi della democrazia se ignorassimo quest'ul-

timo scritto, quello in cui la figura di Socrate è interamente assente e in cui il personaggio principale è un Ateniese anonimo che sta visitando Creta, un'isola le cui città hanno istituzioni simili a quelle di Sparta. Che il principale interlocutore sia un Ateniese si addice alla natura democratica di alcune istituzioni che propone. Senza dubbio, mentre la *Repubblica* contiene una rappresentazione della democrazia nel suo aspetto peggiore – i suoi ideali spinti fino alle loro forme estreme –, le *Leggi* mostrano come la libertà e l'uguaglianza, opportunamente interpretate, possono svolgere, in sinergia con altri ideali, un ruolo positivo nella vita politica.

Prima di passare alle *Leggi*, tuttavia, dobbiamo esaminare alcune altre opere di Platone che riguardano la sua critica alla democrazia. L'*Apologia* – che rappresenta il discorso difensivo di Socrate al suo processo per l'accusa di empietà – deve essere letta come una confutazione del verdetto di colpevolezza emesso da una giuria democratica e, implicitamente, solleva dubbi non solo sulla democrazia ateniese, ma anche su ogni regime democratico. A un certo punto (32 a-b), Socrate rammenta ai suoi giudici che, alcuni anni prima, era stato il solo membro del consiglio a esprimersi contro una decisione vergognosa e illegale presa in tempo di guerra. Dopo la battaglia navale delle Arginuse nel 406, anche se Atene ne uscì vittoriosa, l'ira popolare investì gli otto generali in carica, perché avevano deciso di non soccorrere i feriti e di non recuperare i corpi dei morti. La mozione a cui Socrate si oppose voleva un solo processo per tutti i generali, violando una legge che prevedeva per ciascun accusato di un crimine capitale il diritto a un processo individuale. Malgrado l'opposizione di Socrate, la mozione fu posta all'ordine del giorno dell'assemblea, e venne accolta; i generali furono ritenuti colpevoli, e i sei che erano ad Atene furono giustiziati. L'illegalità della loro esecuzione – dice Socrate ai suoi giudici – fu più tardi riconosciuta da tutti. Eppure, aggiunge, «c'erano i soliti oratori già pronti a sospendermi dall'ufficio e a trascinarmi in carcere; e voi a incitarli e a gridare» (32 b; trad. M. Valgimigli)[1].

Socrate vuole dire che il mancato rispetto della legge nell'assemblea ateniese non era accidentale: riferendosi all'importanza dell'oratoria e alle assordanti grida della folla, egli addita quelle potenti forze nella vita civile di Atene che potevano facilmente con-

[1] Ved. anche *Resp.* 492 b sull'assemblea come sede di scontri verbali.

durre la maggioranza a violare le sue stesse leggi, col risultato che il popolo uccise i suoi stessi generali, solo per poi pentirsi di averlo fatto. Il δῆμος, dobbiamo concludere, tende a farsi guidare da oratori esperti e da momentanee, intense emozioni che lo inducono a crimini terribili e a gesti autodistruttivi. In effetti, Platone sta dicendo ai suoi lettori che la morte di Socrate è uno dei tanti atti di questo tipo, perché le maggioranze democratiche sono inclini a commetterne. «Non adiratevi con me perché ho detto la verità», afferma Socrate appena prima di ricordare alla giuria l'esecuzione dei generali delle Arginuse: «Non c'è uomo che possa salvarsi quando si opponga sinceramente non dico a voi ma a una qualunque altra moltitudine, e cerchi di impedire che troppe volte nella città si commettano ingiustizie e si trasgredisca alle leggi» (31 e 1-4; trad. M. Valgimigli).

Vi è un altro filo conduttore antidemocratico nell'*Apologia* di Platone: acquisire la saggezza è difficile, e dunque succede di rado; per questo non può essere un possesso comune. Socrate l'ha ricercata, ma nemmeno lui poteva acquistarla. Quando interroga Meleto, uno dei tre che emisero un'accusa contro di lui, lo porta a dire che, sebbene Socrate avesse corrotto i giovani con la sua empietà, adorando non gli dèi della città ma altre divinità, quei giovani erano stati adeguatamente formati da tutti gli altri che avevano incontrato. Socrate, allora, chiede: «Anche dei cavalli ti pare che sia così? Che cioè a farli migliori siano tutti gli uomini, e uno solo quello che li guasta? Oppure tutto il contrario, che uno solo sia capace di farli migliori, o ben pochi, quelli che s'intendono di cavalli; e invece i più, se hanno a che fare con cavalli e se ne servono, li guastano? E non è così, o Meleto, come dei cavalli, anche di tutti gli altri animali?» (25 a 13-b 6; trad. M. Valgimigli). Siamo portati a dedurre che i vizi morali e gli errori delle persone comuni vengono trasmessi da una generazione all'altra, e che il governo del δῆμος rifletterà queste mancanze. L'*Apologia* non è uno studio sistematico di politica, e non contiene proposte su cosa potrebbe portare a una forma migliore di governo. È lasciato alla *Repubblica* e alle *Leggi* il compito di affrontare la questione.

Uno dei temi dell'*Apologia* è la dedizione di Socrate al benessere dei suoi concittadini, come si comprende dal fatto che evita le riunioni dell'assemblea e altre istituzioni politiche, preferendo metodi (filosofici) più confacenti per raggiungere gli obiettivi della politica (31 c-e). Nella sostanza, la sua idea è che la vita politica

ha bisogno di un riesame dei fini ultimi che la città deve perseguire, qualcosa di più profondo e duraturo rispetto alle usuali preoccupazioni delle assemblee e dei tribunali, che riguardano gli obiettivi di breve termine e le modalità per conseguirli. In ciò sta la critica dell'ordinaria politica democratica, critica che può essere applicata con la stessa forza anche alle oligarchie tradizionali, nelle quali il potere è concentrato nelle mani di ricchi e nobili. Tale critica, tuttavia, solleva questioni che i difensori della democrazia devono considerare: qual è il fulcro delle istituzioni democratiche? Quali sono i beneficî ai quali devono mirare? La libertà e l'uguaglianza, così come i democratici intendono questi ideali, sono beni autentici? Sappiamo che cosa implicano questi ideali?

Tale critica viene affrontata più approfonditamente nel *Gorgia*, un dialogo nel quale la vita politica si incarna in tre figure con cui Socrate discute, una dopo l'altra: il famoso oratore che dà il nome al dialogo; Polo, anch'egli oratore, e discepolo di Gorgia; Callicle, che disprezza la ricerca filosofica di Socrate e propugna una vita dedita al potere e al piacere. La superficialità di Gorgia e Polo diviene subito evidente per la loro manifesta incapacità di spiegare il valore dell'abilità oratoria; Callicle viene invece considerato un formidabile avversario e critico del disimpegno politico di Socrate.

C'è, comunque, un grave difetto nel programma di Callicle: in una democrazia – dice Socrate – si può diventare e rimanere una persona potente solo adeguandosi alla volontà del δῆμος. Ciò comporta che uno presti grande attenzione ai suoi stati d'animo e ai suoi labili umori, celando il proprio dissenso e anzi cambiando posizione ad ogni suo mutare di opinione: «Supponi che tu dica qualcosa in assemblea e che il demo ateniese non sia d'accordo: tu subito cambi idea e dici quello che il demo vuole» (*Gorg.* 481 e; trad. G. Zanetto). Callicle è descritto come uno che disprezza la mentalità convenzionale delle masse, e pure, a causa delle sue ambizioni politiche, ha sempre a che fare con esse e, se necessario, deve ad esse piegarsi. Richiamando l'osservazione di Le Bon sulla massa (ved. p. XLI): «Chiunque possa dar loro illusioni è facilmente il loro padrone; chiunque tenti di distruggere le loro illusioni è sempre la loro vittima». Callicle, come Gorgia e Polo, è impegnato nel dare in pasto al δῆμος illusioni, ma non può escludere di diventarne, prima o poi, vittima. L'esistenza di una persona che ambisce a una posizione di comando in una democrazia viene dipinta nel *Gorgia* come vita da schiavo, piena di insicurezza e priva di carat-

tere morale. Il δῆμος è paragonato a un bambino che esige d'essere soddisfatto con un pasticcino (464 d): come obiettivi difficili e a lungo termine, quali la salute e la buona alimentazione, non saranno mai conseguiti quando i bambini stessi sono fatti responsabili della loro dieta, così gli obiettivi della comunità politica non possono essere conseguiti da una moltitudine che favorisce sempre le soluzioni più veloci, più facili e immediatamente attraenti ai suoi problemi. Allo stesso modo la *Repubblica* paragona le masse a una bestia (493 b-c).

Nel *Protagora*, il problema della giustificazione della democrazia è posto in un modo diverso: viene legato alla questione relativa all'insegnabilità o meno della virtù. Il famoso sofista afferma che la virtù è proprio l'oggetto del suo insegnamento. Più precisamente, ciò che dice di insegnare ai suoi giovani studenti è la πολιτικὴ τέχνη – l'arte politica che fa degli uomini eccellenti cittadini, preparati alle scelte, e in grado di partecipare al governo della loro città (318 e-319). Come Socrate nel *Gorgia* si chiede se l'*oratoria* sia una vera disciplina intellettuale (piuttosto che mera attenzione ai capricci di un qualche pubblico), allo stesso modo nel *Protagora* si chiede se la perizia nelle deliberazioni politiche corrisponda a uno studio razionale. Per esprimere il suo dubbio circa la possibile esistenza di una πολιτικὴ τέχνη, richiama l'attenzione sul modo in cui opera la democrazia ateniese (319 a-d). Quando l'assemblea si riunisce per considerare un progetto di costruzione, consulta esperti ingegneri e non permette a chiunque di parlare. Ed è parimenti severa quando c'è bisogno di nuove navi, e in ogni altro campo che si ritiene suscettibile di insegnamento e apprendimento. Si tratta di materie su cui possono essere acquisite competenze specifiche e conoscenze specializzate. Ci sono campi che alcuni padroneggiano, altri no. Se qualcuno, privo delle credenziali di esperto, provasse a influenzare l'assemblea, essa fischierebbe e gli griderebbe contro, impedendogli di parlare. Ma il modo di comportarsi dell'assemblea è differente quando si affrontano questioni *politiche*, cioè questioni relative a che cosa siano il giusto e il buono. In queste occasioni, l'assemblea non è così selettiva. Un individuo non deve aver intrapreso uno studio speciale della cosiddetta πολιτικὴ τέχνη per esercitare i diritti di un cittadino democratico. E perché non dovrebbe? Perché – suggerisce Socrate –, come gli Ateniesi possono constatare, non esiste una competenza specifica in questo campo. Ognuno può parlare, perché neppur uno di-

spone di tale conoscenza, e ciò avviene per il semplice motivo che in questo campo vi è solo opinione e non conoscenza.

Protagora replica a tale provocazione chiedendo ai suoi interlocutori di ascoltare una storia che racconta come gli dèi hanno creato gli esseri umani e gli altri animali, e hanno distribuito alle diverse specie le loro varie abilità e poteri. Innanzitutto, hanno ingannato gli esseri umani, dando loro dei corpi così deboli e indifesi contro gli elementi naturali e gli animali selvaggi che la loro sopravvivenza sarebbe stata impossibile. Per correggere tale squilibrio, Prometeo diede agli uomini la tecnica di accendere fuochi, e così produrre manufatti e oggetti utili. Per qualche tempo gli esseri umani sopravvissero a malapena con queste minime cognizioni e con questi utensili e per un po' vissero in piccoli gruppi dispersi, non riunendo le loro forze in un'unità vasta come la città. Zeus comprese che era una situazione insostenibile e, usando Ermes come intermediario, concesse agli uomini le abilità e i sentimenti che li avrebbero resi capaci di cooperazione sociale. Acquisirono un concetto di giustizia, un senso della vergogna, e sentimenti di amicizia, che sono tutti aspetti dell'arte politica. Ermes chiese a Zeus: queste attitudini sociali devono essere distribuite a pochi come le arti produttive che utilizzano il fuoco, le quali vanno riservate a un numero esiguo di individui? Zeus rispose che la giustizia e il senso della vergogna devono essere distribuiti a tutti gli esseri umani, perché le città non potrebbero sorgere se solo poche persone conoscessero che cosa sia giusto e che cosa sia vergognoso (320 d-322 d).

Questa è la storia che racconta Protagora. Il suo passo successivo è quello di tradurla in un modo non mitico di interpretare le relazioni umane. A suo dire, fa parte dei rapporti fra le persone presentare sé stessi agli altri come una persona giusta. Noi pensiamo che nessuno sia totalmente privo di un senso di giustizia. Se crediamo che qualcuno abbia agito in modo ingiusto, ci arrabbiamo e lo rimproveriamo o puniamo. Questo perché riteniamo che sia in suo potere cambiare condotta: egli può rendersi conto di aver agito nel modo sbagliato e trattenersi dal farlo in futuro (323 d-324 d). Il processo di apprendimento della virtù inizia quando i bambini imparano a parlare. Viene loro costantemente insegnato come applicare concetti quali il bene, la giustizia, la pietà, la bellezza, e i loro opposti. Quando sono abbastanza grandi, sono narrate loro storie che offrono modelli di comportamento, mentre la formazione musicale dona loro un senso dell'armonia e dell'ordine.

Indubbiamente, alcuni bambini sono più dotati degli altri, quando li valutiamo sulla base del rispetto delle norme sociali. Allo stesso modo, tanti musicisti esperti sono più bravi di altri; ciò non significa che non esista una competenza musicale. Ciascuno possiede una conoscenza di base nel mestiere politico, così come ciascuno può imparare una lingua e insegnarla agli altri. Sappiamo tutti esprimere almeno un minimo livello di cooperazione e un minimo senso di giustizia; quanto basta per poter partecipare utilmente agli affari civici (324 d-328 d).

Il mito di Protagora e l'interpretazione che ne viene data costituiscono la difesa più completa della democrazia di tutta la letteratura greca (divide questo onore con l'orazione funebre di Pericle e con l'argomento aristotelico per cui una larga collettività può essere superiore nel giudizio a un gruppo più piccolo). Non abbiamo alcuna prova che fosse una creazione di Protagora stesso. Un'ipotesi più verosimile è che, in questo dialogo, Platone abbia creato la migliore difesa della democrazia che egli potesse immaginare (pur nella sua debolezza), come nel libro II della *Repubblica* presenta un argomento (la cui inferiorità sarà evidente) per mostrare che la giustizia, in sé stessa, è una cattiva qualità per chiunque la pratica.

Nel *Protagora*, tuttavia, Platone non si dispiace di lasciare il problema senza soluzione: ciò che segue il lungo discorso del sofista è una serie di schermaglie tra Protagora e Socrate in merito alla questione se le virtù costituiscano un'unità o un insieme variegato. Il dialogo termina con un paradosso: Socrate ha affermato che le virtù si riducono ad unità, perché tutte sono un certo tipo di conoscenza; ma questo è in contrasto con l'altra tesi che ha difeso, cioè che la virtù non è insegnabile. Anche Protagora si è contraddetto: ha affermato che le virtù sono insegnabili, e poi ha negato che sono tutte forme di conoscenza. Malgrado il dialogo si concluda con un apparente insuccesso, esso contiene una profonda intuizione sulla giustificazione della democrazia. Nella discussione sui meriti della democrazia, è in gioco la competenza dei cittadini comuni, persone che non cercano (o forse non sono in grado di acquisire) quella più profonda comprensione dei concetti morali che la filosofia cerca di realizzare. L'argomento di Protagora a favore della maggior diffusione del potere politico tra il popolo si fonda su una concezione dell'ambito morale definita su un livello molto basso: è sufficiente che uno agisca secondo le norme della comunità, per essere accettato come membro cooperante. Del resto, come vedremo

parlando delle *Leggi*, Platone non è contrario a servirsi di un livello medio di competenza, che molte persone possono soddisfare. Ma nella *Repubblica* il miglior tipo di comunità politica esige livelli più alti di virtù rispetto a questi.

Possiamo già individuare qualche abbassamento di questi standard nel *Politico* di Platone, un dialogo in cui un filosofo anonimo, uno straniero ad Atene proveniente da Elea, sostituisce Socrate come oratore principale. Per lo più si ritiene che sia stato composto dopo la *Repubblica* e prima delle *Leggi*. Il suo titolo deriva dall'argomento principale: un tentativo di definire con il metodo classificatorio il πολιτικός, il capo politico esperto. Non si stacca molto dalla tesi espressa nella *Repubblica* e in altri dialoghi, ossia che una concezione filosofica del benessere dell'uomo è possibile e che la sola vera forma di governo è quella basata su tale concezione (293 d-e). Ma nel *Politico* Platone si mette in cerca della miglior forma di governo a un livello inferiore, non basata sulla competenza politica che solo poche persone possono acquisire, ma su un'approssimazione a tale ideale.

La seconda migliore città, a parere dello straniero eleate, sarebbe quella regolata da leggi scritte rigidamente applicate sulla base di una lunga esperienza, e da norme non scritte fissate dalla tradizione; tale rigore è, tuttavia, intrinsecamente inferiore all'intelligenza di un essere umano saggio, il quale riconosce che le regole sociali devono ammettere eccezioni (297 d-e). Lo straniero dice che questa non potrebbe essere una democrazia, dal momento che tale tipo di costituzione è debole e inefficace, come si può vedere dalla sua frantumazione in tanti piccoli pubblici uffici assegnati a molte persone (303 a-b). Lo straniero va qui sostenendo che l'assemblea di tutti i cittadini in una democrazia rispettosa della legge è poco efficiente, tanto nel bene quanto nel male. Il potere è al massimo dell'efficacia quando si concentra in una sola persona, secondo una tesi che è condivisa anche da Hobbes, come abbiamo visto. Pertanto, la migliore imitazione del governo dei filosofi sarebbe quello affidato a una sola persona costretta a non violare mai leggi ben concepite.

Anche se (contrariamente a ciò che avviene) noi disponessimo di un vero esperto dell'arte di governo, egli, come il sovrano rispettoso delle leggi che lo imita, avrebbe bisogno di molti collaboratori che lo assistano, e anche i cittadini comuni svolgerebbero un ruolo significativo nella conduzione della città. Il governante filosofo

e il suo corrispettivo, il governante rispettoso delle leggi, sono descritti come tessitori che sanno quando e come armonizzare i temperamenti conflittuali dei cittadini. La tessitura, infatti, è il modello principale per la competenza politica. Alcuni degli incarichi meno onerosi dovrebbero essere assegnati ai cittadini che hanno un carattere cauto e quieto; altri dovrebbero essere assegnati a persone più disposte al rischio; e, quando c'è bisogno di una commissione di funzionari, non devono mancare entrambi i tipi di carattere, perché in tal modo possiamo aspettarci decisioni esenti dagli eccessi in un senso e nell'altro (310 e-311 a). Ecco un caso in cui un gruppo può fare meglio di ciascuno degli individui che lo compongono. Aristotele svilupperà questa idea in modo più completo.

Il *Politico* assegna un ruolo importante anche alle abilità dell'oratore, che viene distinto dal sovrano al potere (304 c-e). Qui lo straniero di Elea va affermando che le decisioni prese dal filosofo esperto, o dal sovrano ossequiente alla legge che lo prende a modello, dovrebbero essere trasmesse ai cittadini con appelli persuasivi alla ragione, e non semplicemente dettate senza spiegazioni. L'oratoria non è la stessa cosa della saggezza politica, come Gorgia e i suoi seguaci hanno sostenuto; ma, in una città ben governata, è un'abilità che alcuni devono saper padroneggiare. Lo straniero sottolinea che non è un esempio di autorità in senso proprio quello in cui essa di fatto si attua nella persuasione di coloro sui quali si esercita (296 b). Il consenso dei governati non è necessario per la legittimità politica; l'idea, piuttosto, è che per i cittadini sia meglio obbedire volontariamente piuttosto che vivere sotto un regime coercitivo (allo stesso modo in cui per un paziente è meglio non solo essere curato, ma anche conoscere le ragioni delle prescrizioni del medico). Il bisogno di persuasione, menzionato solo brevemente nel *Politico*, diviene un tema centrale delle *Leggi*. Nel governo che occupa il secondo posto fra quelli migliori e che è descritto in questo dialogo, ogni legge di rilievo nonché la costituzione propria di una città devono avere un'introduzione che spieghi gli scopi di quanto segue. Le stesse *Leggi* sono prescritte come lettura ai cittadini che vivono sotto il regime che esse descrivono (811 c). Se le *Leggi* possono essere considerate un testo filosofico, allora, in un certo senso, i suoi cittadini ricevono un'educazione filosofica. L'ideale della *Repubblica* è stato fortemente attenuato, ma non interamente abbandonato.

Le *Leggi* contengono il più consistente e dettagliato esame di questioni politiche fatto da Platone. Somiglia alla *Repubblica* per il

suo utopismo: descrive una società immaginaria di gran lunga migliore rispetto a qualunque altra attualmente esistente. Ma si tratta di un'utopia più realistica, in cui le circostanze della sua esistenza possono essere, in qualche misura, riprodotte da molte città reali. Magnesia è il nome dato alla colonia immaginaria che deve essere fondata nell'isola di Creta. (Ci viene detto che la sua imperfezione si deve al fatto che i suoi cittadini possiedono proprietà, vogliono sposarsi e vivono in famiglie separate, diversamente dal parziale comunismo che regna nella città ideale della *Repubblica*.) Non è una città che qualcuno dei contemporanei di Platone classificherebbe senz'altro come democrazia, ma l'Ateniese anonimo che conduce la conversazione afferma (693 d-694 b) che, nella sua costruzione della città, sta fondendo i principî della democrazia (la quale – dice – ha una sua forma estrema ad Atene) e della monarchia (che, per lui, trova espressione più completa in Persia). In effetti, il regime persiano tiene in stato di schiavitù la sua popolazione: essa non è libera, dal momento che non ha alcuna partecipazione al potere. All'altro estremo, la democrazia ateniese dà ai suoi cittadini troppa libertà di condurre la loro vita come vogliono. In una simile democrazia, il fatto stesso di essere governati da altri è concepito come una violazione di libertà (698 b); se si considera l'ideale di libertà come una condizione che va portata al suo massimo grado, esso si muta in anarchia. Platone, qui, sviluppa il concetto di libertà in due modi, come qualcosa che richiede partecipazione politica, ma richiede pure un qualche controllo dell'individuo sulla propria vita privata. Ai cittadini di Magnesia sono concessi, in misura ragionevole, sia l'uno che l'altro aspetto della libertà: partecipano al potere politico e, anche se le loro vite vengono fortemente regolate, vi è una sfera privata, e significativi aspetti della loro vita (chi sposano, per esempio) sono lasciati alle loro scelte individuali.

A un certo punto, l'Ateniese svolge un'indagine sui motivi per cui gli individui pretendono di avere autorità sugli altri: i genitori pensano di essere legittimati a guidare i figli, i nobili a prevalere sui poveri, i vecchi sui giovani, i padroni sugli schiavi, i più forti sui più deboli, i saggi sugli ignoranti, la persona scelta a sorte su quelle non scelte (690 a-c). Di queste sette, la pretesa del più forte di predominare sul più debole viene decisamente respinta (714 b), e Magnesia non lascia spazio a distinzioni per nascita o lignaggio. Ma le restanti posizioni sono mantenute come legittime rivendicazioni di autorità. Nella sfera privata, i genitori hanno autorità sui

propri figli. Alcune istituzioni pubbliche daranno maggiori poteri a coloro che sono più avanti negli anni. L'istituzione della schiavitù è data per scontata. Il sorteggio (insieme all'elezione) è un meccanismo con cui vengono assegnate le posizioni di potere. È significativo che, quando l'Ateniese menziona l'autorità del saggio, la metta in relazione con l'autorità che la legge esercita quando gode del rispetto di soggetti consenzienti. Il tipo di saggezza più importante a Magnesia è la saggezza incarnata nelle sue leggi.

Magnesia sarà governata dalle seguenti istituzioni: un'assemblea aperta a tutti i cittadini che portano o hanno portato le armi (753 b), cioè quasi l'intera popolazione maschile; un consiglio che prepari il lavoro dell'assemblea; un gruppo conosciuto come i νομοφύλακες (guardiani delle leggi), composto da coloro che hanno almeno cinquant'anni; tribunali popolari; e una vasta gamma di uffici, inclusi quelli che verificano l'operato dei magistrati (le εὔθυναι, che svolgevano un ruolo importante nella democrazia ateniese). La popolazione è divisa in quattro classi censitarie, e l'economia viene scrupolosamente regolata, affinché le differenze di ricchezza non diventino mai eccessive. Ai membri delle classi più ricche sono assegnate responsabilità pubbliche più onerose (devono, per esempio, partecipare a tutte le riunioni dell'assemblea), ma la maggior parte dei cittadini ha lo stesso potere politico. L'organismo che ha il compito di rivedere e integrare le leggi non è l'assemblea, ma il consiglio dei νομοφύλακες. Il potere dell'assemblea a Magnesia è, pertanto, più ristretto di quello dell'assemblea ateniese. Una delle sue funzioni principali è ospitare l'elezione dei funzionari. Un'altra è quella di decidere sulla colpevolezza o l'innocenza di chi viene accusato di crimini contro la città (767 e-768 a). Una terza funzione è quella di approvare ogni cambiamento apportato alle leggi (772 c).

Magnesia è una città che verrebbe classificata come democratica, se dovesse esistere oggi? Non si qualificherebbe certo come una democrazia *liberale*, perché la vita privata e l'economia sono rigidamente regolate (gli uomini, per esempio, sono tenuti a sposarsi a partire da una certa età). Ma i suoi elementi democratici sono evidenti: le elezioni sono frequenti (vi si utilizza anche il sorteggio) e tutti i funzionari sono soggetti al controllo pubblico. Le sue piccole dimensioni (5040 famiglie) permettono un alto grado di partecipazione agli affari pubblici. Non c'è alcun funzionario a Magnesia che abbia i poteri di un re, o (in uno stato moderno) di un presidente, un premier o un primo ministro; il potere è distribuito tra un più

ampio numero di cittadini. C'è maggiore uguaglianza economica e politica a Magnesia che nelle democrazie moderne. Ma certo, per un importante aspetto, sarebbe sbagliato qualificarla come democrazia con criteri moderni: la schiavitù è ammessa senza incertezze.

Nel caso delle donne, a Magnesia viene loro negato il potere politico, come in ogni *polis* greca? La risposta è che senza dubbio, a Magnesia, Platone accetta un livello di parità tra i sessi maggiore di quello che era in uso ai suoi tempi. Le ragazze devono avere la stessa educazione dei ragazzi, anche senza l'approvazione dei loro padri (804 d). Le donne devono svolgere un servizio militare e sono eleggibili per alcuni uffici politici, ma Platone non è chiaro come vorremmo riguardo all'ampiezza di queste loro opportunità. Egli proponeva, evidentemente, una certa misura di parità tra i sessi che assomiglia alla parità prescritta nella *Repubblica* per quanto concerne i membri della classe dirigente. Sotto questo aspetto Magnesia si avvicina alla qualifica di democrazia più di qualunque reale δημοκρατία del mondo greco. Sarebbe pertanto una rozza semplificazione affermare che Platone sia ostile alla democrazia. Magnesia ha troppi elementi o tendenze democratiche perché il nostro filosofo possa essere così etichettato. Questo non significa che sia un pensatore democratico. Nelle *Leggi*, non rinnega mai le critiche alla democrazia, che non sono rare nelle sue precedenti opere[1].

Nel libro XII delle *Leggi*, l'Ateniese immagina un'altra istituzione che svolgerà un ruolo notevole a Magnesia (è stata brevemente menzionata anche nel libro X, 909 a). Si tratta di un organismo elitario chiamato «Consiglio Notturno» (νυκτερινὸς σύλλογος), perché si riunisce ogni giorno dal tramonto all'alba (961 b). Tra i suoi membri ci sono i dieci νομοφύλακες più anziani, il supervisore dell'educazione e i suoi predecessori, e gli ispettori dei magistrati. Ciascuno di questi membri anziani nomina una persona più giovane, fra i trenta e i quarant'anni, che si unirà al gruppo, dopo aver ricevuto il suo benestare (questi membri più giovani si ritirano dal Consiglio quando hanno quarant'anni, e sono sostituiti da nuovi membri della loro fascia d'età). Quali sono le responsabilità di questo organismo? Nel libro X, esso incontra coloro che sono stati condannati per ateismo, e prova a dimostrare loro che sono

[1] Ved. Bobonich e Samaras per la tesi secondo la quale le *Leggi* rappresentano, in certa misura, la ritrattazione di Platone della filosofia politica antidemocratica della *Repubblica*.

in errore (909 a). Nel libro XII, esso ha anche il compito di conferire con quegli abitanti di Magnesia che sono stati autorizzati a recarsi all'estero; questo organismo tiene dunque aperta la città al sapere che viene da altre parti del mondo. Le sue attribuzioni includono anche l'esame di questioni filosofiche, come ad esempio l'unità delle virtù.

Avrà qualche potere politico? L'Ateniese lo descrive come l'intelligenza di Magnesia (969 b 7), e nelle ultime righe del dialogo gli affida la città (962 b). Ciò ha portato alcuni studiosi a concludere che i suoi poteri saranno grandi quanto quelli dell'*élite* filosofica della *Repubblica*. Ma in un passo cruciale l'Ateniese gli prescrive il compito di determinare quali *leggi* e quali uomini potranno meglio infondere la virtù nei cittadini (962 b-963 a). Pertanto, il Consiglio Notturno si definisce meglio come un organismo consultivo che sottopone ai νομοφύλακες e all'assemblea sia i candidati alle cariche pubbliche sia nuove leggi. Si tratta anche di una struttura intesa a dare ad alcuni cittadini (cioè, ai membri più giovani che si ritirano dal Consiglio a quarant'anni) un'educazione filosofica. La conoscenza filosofica è così estesa a una piccola parte della popolazione. Ma, a differenza dei filosofi che governano nella *Repubblica*, i membri del Consiglio Notturno intendono operare strettamente nell'ambito della legge

e. *L'«Areopagitico» di Isocrate*

Isocrate merita un posto nella storia della filosofia politica greca soprattutto grazie alla sua difesa, nell'*Areopagitico* (scritto intorno al 355), di quella che può essere definita una versione aristocratica della democrazia. Cominciò la sua carriera come autore di discorsi (un tempo era stato allievo di Gorgia), ma presto fondò una sua scuola, in cui l'oratoria e la filosofia non erano (come affermava Platone) due discipline separate e possibili rivali, ma complementari. La vera filosofia, come la concepisce nell'*Antidosi* (una difesa del suo modo di vivere, in un certo senso analoga alla platonica *Apologia* di Socrate), deve favorire il miglioramento della vita civica. Può avere valore solo se è un'abilità pratica che persegue risultati politici, e pertanto lo studio dell'argomentazione attraverso il discorso persuasivo è al centro di essa. Non si tratta di un corpo di dottrine speculative, ma della cognizione di un modo di pensare, di parlare e di argomentare da cui si possano ottenere risultati concreti. Data l'opposizione di Isocrate

alla concezione platonica della filosofia, è degno di nota che nel *Fedro* Socrate lo descriva con parole d'elogio, non solo in quanto esperto autore di discorsi, ma anche come una persona dotata di grandi attitudini filosofiche (279 a). Queste osservazioni di Socrate sono ironiche? È difficile dirlo.

L'*Areopagitico* è un pamphlet politico scritto nella forma di un discorso ai concittadini ateniesi di Isocrate. Egli ritiene che i suoi ascoltatori siano insoddisfatti del modo in cui la loro democrazia viene realizzata (15), ma non dell'ideale di democrazia in quanto tale. Il giusto rimedio per i suoi mali consiste nel modificarne la struttura, avvicinandola il più possibile al sistema creato da Solone e Clistene. La democrazia è diventata e rimane troppo radicale, e gli ideali di libertà, uguaglianza e felicità sono stati fraintesi (20). Il giusto genere di uguaglianza è quello che distingue tra individui qualificati e non qualificati: significa che gli incarichi non devono essere assegnati a sorte, ma mediante elezione (22). Ricevere un compenso per partecipare all'assemblea e per essere un giudice sono nuove pratiche che hanno corrotto la democrazia; in passato, la dedizione al bene comune era considerata come il vero movente di un servizio pubblico (24-5). Quello che fa di una città una democrazia non è il retribuire chi detiene una carica, ma il controllo che il δῆμος esercita sui suoi governanti, riservandosi il potere di punirli se governano male (26-7). Le norme sociali che prevalgono nella vita privata producono grandissime differenze nel modo in cui una città viene governata (28). In passato, i poveri ritenevano che la prosperità dei ricchi fosse una risorsa per loro stessi, mentre i ricchi ritenevano che i bisogni dei poveri fossero a loro carico (32). L'assetto costituzionale che garantiva queste norme sociali risiedeva nel grande prestigio del Consiglio dell'Areopago. I suoi membri, per la loro specchiata onestà, esercitavano una potente influenza su tutti i comportamenti sociali sia privati sia pubblici, non tanto per imposizione formale della legge, quanto per la stima o la disistima di cui godevano (37-42). Isocrate propone qualcosa di simile alla divisione del lavoro che Platone descrive nella *Repubblica*: ad alcuni cittadini devono essere insegnati mestieri agricoli o commerciali; altri devono essere istruiti nell'equitazione, nell'atletica, nella caccia e nella filosofia (44-5). Ai giovani non è concesso di sprecare il tempo in giochi, nelle passioni sessuali, o bevendo e mangiando oltre misura (48-9). Feste pubbliche stravaganti e ostentate sono uno spreco di ri-

sorse pubbliche, che devono essere invece destinate alla soddisfazione delle vere necessità (53). Il diritto di un cittadino ai beni necessari alla vita non dovrebbe dipendere dal fatto d'essere sorteggiato nelle giurie popolari (54).

A questo punto, Isocrate si chiede se sia proponibile un cambiamento rivoluzionario che rovesci la democrazia e istituisca un'oligarchia (57). Contro questa tesi ribadisce con forza che la democrazia è superiore all'oligarchia, ricordando gli orrori del regime oligarchico che per un breve periodo sostituì la democrazia nel 404, alla fine della Guerra del Peloponneso. Quando il δῆμος riprese il controllo, dimostrò di essere più moderato e giusto di quanto non fossero stati gli oligarchi (66-7). Anche una cattiva democrazia è dunque meglio di un'oligarchia, cioè di un regime nel quale i pochi che governano non sono legalmente responsabili di fronte al δῆμος (70).

Isocrate conclude la sua orazione con due osservazioni sulla povertà. Atene – afferma – al momento ha una grande popolazione di cittadini che deve mendicare il necessario per vivere, e ciò disonora la città. Inoltre, le persone che vivono giorno per giorno in lotta contro l'indigenza non possono essere incolpate di non occuparsi del bene pubblico (83). È possibile leggere tali osservazioni e molte altre che Isocrate enuncia in questo discorso come efficaci stratagemmi retorici per fare esattamente quello che egli nega di fare: porre fine alla democrazia. Ma non si può neppure escludere che egli avesse un interesse sincero per il benessere del δῆμος, e che abbia ragione almeno su questo punto: il tipo di democrazia in cui gli elettori sono guidati soprattutto dai propri interessi economici è profondamente sbagliato.

f. *La «Politica» di Aristotele*

Anche se Aristotele ritiene che la democrazia per sua natura sia un sistema politico pieno di difetti, non è contrario al governo dei molti. Usa il termine *politeia* per indicare un buon sistema politico nel quale il potere viene equamente condiviso da un largo gruppo. L'argomento di cui si serve per evidenziare i meriti di tale organizzazione politica costituisce una delle più affascinanti difese della democrazia che l'antichità ci abbia trasmesso. Si fonda sull'idea che, a volte, sia meglio riunire un grande gruppo per esprimere un giudizio collettivo, piuttosto che fare affidamento solo su pochi individui, come un banchetto al quale contribuiscono molti cuochi può

superarne uno preparato da una sola persona (*Pol.* III 1, 1). Questa idea, che Aristotele sembra sostenere, è compatibile con la sua bassa opinione di un'assemblea democratica che delibera su tutto (discussa sopra, nel paragrafo 3)? Tale questione sarà ripresa nel saggio introduttivo alla *Politica* di Aristotele.

INTRODUZIONE ALLA «POLITICA» DI ARISTOTELE

di Richard Kraut

1. *La «Politica» come guida completa*

La *Politica* di Aristotele è una guida completa per capi politici e per cittadini attivi. Non si tratta di un'opera fortemente unitaria – o, per lo meno, non al modo della *Repubblica* di Platone (il cui fine è la dimostrazione che la giustizia è il bene più grande) o del *Politico* (che vuole esplicitare la natura dell'uomo politico) o delle *Leggi* (dedicate alla costituzione e alle leggi dello stato che viene al secondo posto dopo lo stato perfetto). Al contrario, contiene una serie di studi indipendenti su questioni politiche, uniti solo dal fatto che ciascun elemento deve essere preso in considerazione dai discepoli che cercano di diventare esperti nel mestiere della politica. Il libro I ritrae la *polis* come qualcosa che deriva naturalmente dalle famiglie, quando le condizioni economiche migliorano. In seguito, la *Politica* esamina i componenti necessari della famiglia – schiavi, proprietà, donne e bambini – poiché questi fanno la differenza rispetto alla qualità della *polis*. Il libro II pone la questione: «qual è il miglior modo di organizzare la *polis*?» ed esamina varie proposte per città che godano di un governo ideale, così come non poche città esistenti che hanno fama di buon governo (è significativo che il regime misto di Sparta venga considerato degno di considerazione, mentre quello democratico di Atene no). È in questa occasione che Aristotele motiva il rifiuto della posizione platonica sull'abolizione della proprietà privata e della famiglia tradizionale. Nel libro III, Aristotele indaga sulla natura della cittadinanza e distingue fra tre costituzioni corrette e tre devianti. La monarchia, l'aristocrazia e un sistema chiamato *politeia* sono corretti; la tirannide, l'oligarchia e la democrazia sono devianti. Dal IV al VI libro va precisandosi la distinzione in sei parti delle costi-

tuzioni proposta nel libro III, e vengono indagati i modi in cui le forme di governo si conservano o si dissolvono. Uno dei maggiori temi di questi libri centrali riguarda il fatto che un esperto di politica dovrebbe sapere come prendere ogni sistema di governo e, per quanto difettoso sia, supplire alle sue manchevolezze. Da ultimo, nei libri VII e VIII, Aristotele mostra la sua personale concezione della *polis* ideale.

Nonostante la diversità di questi temi e degli argomenti, Aristotele non nasconde mai il suo interesse per le questioni di merito, piuttosto che di fatto: ossia non si limita a studiare le relazioni di potere, come farebbero gli scienziati della politica, interessati a uno studio puramente empirico e non valutativo; al contrario, si chiede ogni volta come il potere possa essere utilizzato nel modo migliore. E, se esamina questioni relative al regime ideale, è perché, indipendentemente dalla possibilità – o dalla impossibilità – che una costituzione possa essere tradotta in atto, egli crede che il miglioramento delle città esistenti debba sempre essere ispirato da una teoria etica, compito della quale è esattamente quello di figurarsi un ideale politico.

In un certo senso, l'opera conosciuta col titolo di *Politica* è la continuazione di uno studio bipartito dedicato alla materia politica: la prima parte è l'*Etica Nicomachea*. Dopo che Aristotele ha sottoposto ai suoi lettori il problema: «Qual è il sommo bene per l'uomo?» nel libro I, capitolo 1 dell'*Etica*, egli dimostra (precisamente nel secondo capitolo del libro I) che è di competenza dello studio della politica affrontarlo. In altre parole, l'*Etica Nicomachea* si presenta anch'essa come un trattato politico e non semplicemente come uno scritto di morale. La *polis* viene presentata, in questa prima fase dell'*Etica*, come un'organizzazione che ha autorità su ogni sfera della vita. Lo scopo è di riflettere sul bene dell'uomo e di assegnare a tutte le sfere subordinate della società il loro posto alla luce del contributo che possono fornire al bene dell'uomo.

Qui l'influenza di Platone su Aristotele è inequivocabile, visto che proprio questi sono i presupposti che guidano Platone nelle sue maggiori opere di politica. Entrambi i filosofi si mostrano in forte contrasto con la tradizione liberale del pensiero politico, che mette l'accento sulle limitazioni dell'autorità dello stato ed è guidata dalla paura di concedergli il totale controllo degli individui e delle istituzioni non politiche. In un modo o nell'altro, la tradizione liberale rappresenta il potere dello stato come quello derivato

dal naturale potere di ciascun individuo sulla propria vita, e quindi ne restringe il campo. Invece, Platone e Aristotele danno per scontato che, se un sistema politico è buono per tutti i cittadini, questa è la sola giustificazione di cui ha bisogno. L'autorità dello stato consiste nel bene che fa e non ha alcuna necessità d'essere derivata da qualche reale o ipotetico trasferimento di potere dall'individuo alla comunità.

L'*Etica Nicomachea* fornisce lo spunto per pensare alla politica non solo nei capitoli iniziali, ma anche nella teoria della giustizia (libro V), nella teoria dell'amicizia (libri VIII e IX), nonché nei capitoli conclusivi nei quali confronta la vita filosofica e quella politica (libro X, capitoli 7 e 8) e, infine, nelle osservazioni finali relative all'importanza della legge, alle costituzioni e allo studio comparativo delle costituzioni (libro X, capitolo 9). La giustizia viene presentata nel libro V come una questione di legalità e uguaglianza, idee che giocano un ruolo rilevante anche in varie parti della *Politica*. E, benché la teoria aristotelica dell'amicizia si focalizzi soprattutto sul forte vincolo dell'affetto, che tiene insieme un piccolo gruppo di individui che sono affettivamente intimi, Aristotele riconosce che vi è anche un tipo di amicizia meno stretto, che deve sorgere tra cittadini e mantenerli vicendevolmente uniti. Le ultime righe dell'*Etica* mostrano ai lettori «i sistemi politici che sono stati raccolti» (facendo, cioè, riferimento ai centocinquantotto studi sulle costituzioni effettuati dai membri del Liceo) e i temi, sia «pratici» sia «ideali», esaminati nella *Politica*: la conservazione e la distruzione dei vari tipi di costituzioni, e la costruzione del miglior sistema politico.

2. *Il naturalismo politico di Aristotele*

Le prime parti del libro I della *Politica* sono dedicate alla difesa di alcune delle più importanti e note idee politiche di Aristotele: che la *polis* esiste per natura, che gli esseri umani sono animali politici, e che la città è per natura anteriore ad ogni singolo cittadino[1].

La tesi in base alla quale la *polis* esiste per natura è una di quelle che trova fondamenti sia empirici sia normativi. Si tratta, in par-

[1] L'interpretazione della *Politica* qui tracciata è difesa con un'argomentazione più completa in Kraut 2002.

te, di un'affermazione suffragata dall'esperienza, perché è basata sull'idea che gli esseri umani sono condotti ad associarsi fra loro da forze presenti in noi fin dalla nascita o che sorgono in noi involontariamente con l'età. Le pulsioni sessuali che portano alla procreazione sono naturali dal momento che esse compaiono in quasi tutti in un certo momento della vita. In tal senso, la famiglia è un'istituzione naturale. Allo stesso modo, ognuno ha un desiderio di sopravvivere – di continuare a vivere – e quindi di acquisire e garantirsi i beni di vita necessari, quali il cibo e un riparo. Le famiglie aumentano le loro capacità di sopravvivenza se si raggruppano in piccoli villaggi, e questi alla fine crescono in complessi cittadini più ampi, con centri urbani e fattorie circostanti. Una *polis*, a differenza di una famiglia, è una struttura socialmente stabile, giacché non è costretta a crescere in qualcosa di più ampio per raggiungere l'obiettivo in vista del quale si è costituita. Una volta che la *polis* si è formata e che il necessario è assicurato, si profila un nuovo obiettivo: alle persone non basta più il mero livello di sopravvivenza; esse non vogliono solamente vivere, ma vivere bene, e quindi l'obiettivo della comunità politica è assicurare a tutti i cittadini e ai loro figli vite felici. Pertanto, la *polis* è secondo natura non solo per il fatto che deriva da forze insite nella nostra natura, ma anche perché è meglio per chiunque vivere in una comunità politica piuttosto che in una semplice famiglia o in un villaggio. La natura umana si rivela nella condizione in cui ci troviamo meglio, e le cose naturali sono quelle che ci permettono di realizzare la nostra natura.

Aristotele ama affermare che gli esseri umani sono per natura animali politici, una tesi che ribadisce sette volte nei suoi scritti[1]. Talora ciò che intende con questa espressione è che gli esseri umani sono naturalmente socievoli, non accettano una vita di solitudine, e hanno un desiderio di interagire con altri esseri umani, anche al di là dei vantaggi che questa interazione sociale può apportare. Un tale desiderio di stare insieme ad altri e di impegnarsi con loro in attività non è specificamente *politico*: basterebbe a soddisfarlo il vivere con la propria famiglia o con amici. Ma Aristotele sostiene anche che la natura umana nelle sue massime aspirazioni non si trova pienamente soddisfatta a vivere di queste ristrette associazio-

[1] *Hist. an.* X 1, 487 b 33-488 a 14; *Eth. Nic.* I 7, 1097 b 11, VIII 12, 1162 a 17-8, IX 9, 1169 b 18-9; *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 22-3; *Pol.* I 2, 1253 a 7-8, III 6, 1278 b 19.

ni. Quando le condizioni lo permettono, fa parte della nostra natura cercare il tipo di vita che può realizzarsi solo in un gruppo sociale con le dimensioni e la complessità di una *polis*. Per esempio, una vita filosofica non sarebbe accessibile a persone le cui risorse materiali siano così scarse da costringerle a dedicare gran parte del loro tempo a garantirsi i beni necessari alla sopravvivenza. Una vita pienamente umana richiede tempo libero, e il tempo libero è disponibile solo in una comunità politica. Ma le comunità politiche, a loro volta, non potrebbero sostenersi se una larga porzione del genere umano non avesse una natura politica, cioè una natura razionale e affettiva che fornisca loro gli strumenti per unirsi vicendevolmente in grandi corpi deliberativi.

Forse, la parte più sorprendente del naturalismo politico di Aristotele consiste nella sua affermazione che la *polis* è anteriore per natura alla famiglia e a ciascuno di noi (I 2, 1253 a 19). Questo perché, quando un intero è una composizione di parti, è anteriore a quelle parti (come il corpo umano è anteriore alle parti di cui è costituito). Questa tesi potrebbe significare che lo stato è un individuo il cui valore morale è superiore a quello dei singoli uomini (a questa stregua, si potrebbe dire che chi gioca per una squadra è meno importante della squadra stessa). Questo genere di filosofia politica interessò idealisti inglesi come T.H. Green e F.H. Bradley e si sviluppa in una metafisica che guarda agli esseri umani individuali come frammenti di un intero più grande e, quindi, come fossero a un livello di realtà più basso rispetto all'intero. Ma le prove che Aristotele avesse in mente questa immagine sono deboli, perché egli regolarmente valuta la correttezza e il successo dei regimi politici chiedendosi come è la vita dei singoli cittadini che in essi abitano. L'obiettivo della comunità politica, va dicendo, è di essere al servizio del bene comune, dove per «bene comune» intende null'altro che il bene di tutti i cittadini (non un qualche bene distinto da quello di ciascuno di questi individui). Così, è meglio dare alla sua affermazione che la *polis* è anteriore a ogni famiglia e a ciascuno di noi un significato abbastanza semplice e ovvio: nessuna singola famiglia è più importante delle altre famiglie che costituiscono la *polis*, e nessun singolo cittadino ha più valore di tutti gli altri. Il soldato sul campo di battaglia deve accettare il rischio di essere ucciso, dal momento che il fine che sta servendo – il benessere dei suoi concittadini – viene prima del suo proprio fine.

Un'altra caratteristica di grande interesse del libro I della *Politi-*

ca consiste nel tentativo di Aristotele di mostrare che, a certe condizioni, la schiavitù è un'istituzione sociale giustificabile. La premessa cruciale nella sua argomentazione è quella in cui afferma che alcuni esseri umani hanno un deficit cognitivo naturale e, quindi, impossibile da colmare: in sostanza essi non hanno la capacità di impegnarsi in una certa forma di ragionamento morale. Questi «schiavi per natura» possono intraprendere un ragionamento di carattere strumentale; quindi dovranno essere considerati come semplici artigiani, ma non potranno mai raggiungere l'eccellenza nelle forme più elevate di ragionamento morale, le quali implicano una valutazione dei fini nonché giudizi sulle condizioni idonee alla loro realizzazione. Come Platone è convinto che buona parte degli uomini, in assenza della guida di altri, per natura siano in balia delle loro inclinazioni irrazionali (questi corrispondono ai membri della classe produttiva della città ideale rappresentata nella *Repubblica*), allo stesso modo Aristotele crede che gli schiavi possano trarre beneficio dalla vigilanza dei padroni, e che per loro non sia per nulla dannoso appartenere a tali sorveglianti. Nella sua argomentazione, però, non trova spazio il fatto che chi possiede schiavi assicura quel tipo di direzione che fa il loro bene. Aristotele non prova neppure a dimostrare che in generale i Greci proprietari di schiavi non maltrattano i loro schiavi, e obiettivamente meriterebbe critiche per aver ignorato questo problema. Comunque, la maggiore lacuna della sua teoria della schiavitù consiste nel non avere neppure per un attimo dubitato dell'idea che gran parte del genere umano abbia quel deficit cognitivo che lo rende inadatto alla cittadinanza. Analogo difetto affiora nell'assunzione preconcetta che anche le donne soffrano di una simile limitazione. Su questi temi bisogna riconoscere che Platone è stato un pensatore più profondo. Tuttavia, va a favore di Aristotele il fatto d'essersi reso conto che la schiavitù richiede necessariamente una giustificazione, e di aver tentato di fornirne una. Platone non fece questo tentativo.

3. *La critica aristotelica alla città ideale di Platone*

Nel libro II della *Politica* – che tratta in via preliminare il problema: «Qual è il miglior tipo di comunità politica?» – emergono alcuni dei principî fondamentali della filosofia morale di Aristotele. Egli affronta la questione nel modo che gli è usuale, in primo luo-

go esaminando e criticando la maniera in cui altri avevano cercato una risposta. (Perché un numero così consistente di libri della *Politica* si frappone fra questa discussione preliminare e l'esposizione propriamente aristotelica della comunità ideale che si trova nel libro VII? L'editore che scelse di ordinare in questo modo gli otto libri della *Politica* pensò, presumibilmente, che uno studio di regimi di minor valore rispetto a quello ideale – questione esaminata con maggior completezza nei libri IV-VI – dovesse precedere una rappresentazione della *polis* migliore. E il libro III è un'introduzione essenziale allo studio dei modi in cui sistemi politici buoni e cattivi differiscono tra loro.) Cinque dei dodici capitoli del libro II esaminano criticamente le proposte utopistiche di Platone e si concentrano, in particolare, sulla tesi della *Repubblica* che la famiglia tradizionale e l'istituzione della proprietà privata andrebbero abolite (Platone, peraltro, chiarisce che queste innovazioni radicali non si applicano alla classe produttrice, ed è singolare che Aristotele non riconosca questo fatto).

L'abolizione della famiglia nella *Repubblica* platonica è pensata in funzione del miglioramento della razza. I matrimoni e la procreazione devono essere organizzati dai governanti in modo tale che i maschi più dotati si accoppino con le femmine più dotate, così da generare una prole le cui capacità nel campo della filosofia e dell'amministrazione possano consentire di rendere il miglior servizio alla comunità. Platone ritiene che una certa dose di ambiguità o dissimulazione sia necessaria per far funzionare questo sistema, e una delle obiezioni di Aristotele si fonda sul fatto che i cittadini non si faranno ingannare da queste falsificazioni. Ma la parte più consistente della critica di Aristotele è diretta alla seconda motivazione fornita da Platone all'abolizione della famiglia tradizionale: a parere di Platone, ciò che rende buona una città è l'unità, e invece la famiglia tradizionale suscita conflitti di lealtà. La sua idea è che ogni cittadino debba sentire uno stretto vincolo di amicizia con ogni altro, e che questo legame civile debba costituire la loro più forte relazione sociale. Con ciò Platone intende reagire alla concezione comune di giustizia, brevemente discussa nel libro I della *Repubblica*: in base ad essa, vero uomo è chi aiuta i suoi amici (φίλοι) e reca danno ai nemici (bisogna tenere a mente che la famiglia di una persona viene inclusa nella categoria dei φίλοι). Al fine di assicurare che i governatori filosofi non abuseranno del loro grande potere a beneficio delle loro relazioni di sangue, essi non

devono sapere chi siano i loro consanguinei. Il loro amore per gli altri deve irradiarsi in ugual misura a tutti i membri della comunità. La migliore comunità è una federazione di amici senza conflitti. (Nella moderna filosofia morale si può trovare un corrispettivo di questa idea nell'utilitarismo, che consente a ciascuno di riservare speciale attenzione al bene degli amici e dei familiari solo se, così facendo, potenzia in sommo grado il bene di tutti.)

Aristotele muove varie obiezioni a queste tesi. Innanzitutto, afferma che la massima unità tra cittadini non sia un obiettivo appropriato per la *polis*; una città è, per sua natura, un intero in sé complesso, composto da parti di genere differente. In secondo luogo, l'abolizione della famiglia non renderebbe più forti i vicendevoli legami affettivi dei cittadini, perché non è possibile avere una relazione affettiva profonda con un grande gruppo di persone. La relazione tra i cittadini nello stato ideale di Platone sarebbe «diluita». In terzo luogo, nella città ideale di Platone i bambini verrebbero trascurati, giacché nessuno in particolare sarebbe responsabile del loro benessere.

Aristotele non è insensibile ai problemi sociali che inducono Platone a voler trovare un'alternativa alla famiglia tradizionale. Nel primo capitolo del libro VIII della *Politica*, argomenta che i bambini di tutti i cittadini devono ricevere un'educazione comune, perché è responsabilità dell'intera comunità preparare la generazione successiva affinché possa vivere bene. Nella sua comunità ideale, le differenze di ricchezza e di famiglia non creano una società in cui pochi privilegiati godono di un'educazione d'*élite* e molti altri, quando va bene, ricevono un livello di formazione puramente professionale o ridotto al minimo.

L'abrogazione della proprietà privata tra i guardiani istituiti da Platone – così come l'abolizione della famiglia – è ideata per garantire che essi serviranno la comunità e non abuseranno del loro grande potere, dal momento che non possono possedere metalli preziosi, non possono diventare ricchi e, dunque, non saranno mai tentati di prendere decisioni politiche per fine di lucro. Aristotele assume, nella sua messa in discussione della proposta platonica, che lo stato non ha bisogno di arrivare a tali estremi per proteggersi dalla corruzione politica. Se coloro che governano hanno ricevuto un'educazione morale adeguata, non cercheranno né useranno il potere politico per il loro personale arricchimento. La sua risposta a Platone si serve di un'idea che ha anche giocato un ruolo nel-

la sua difesa della famiglia tradizionale: come pensa che la cura di un bambino tocchi alla responsabilità individuale anziché collettiva, allo stesso modo ritiene che le risorse materiali sarebbero meglio custodite se fossero possedute da privati piuttosto che dalla collettività. Con questo non si oppone all'idea che alcuni terreni debbano essere di proprietà pubblica; piuttosto è favorevole a un sistema in cui, accanto ad alcuni terreni di proprietà collettiva, ciascun cittadino possieda anche la sua porzione di terre e possedimenti.

Tuttavia, la sua argomentazione non è ridotta interamente ai termini di un vantaggio economico per la comunità quando sia fatto salvo un certo grado di proprietà privata. Egli crede anche che la virtù della generosità – una qualità che è buona sia per coloro che ricevono un trattamento generoso, sia anche per coloro che sono generosi – implichi la proprietà privata. La generosità, come Aristotele la concepisce, è una virtù che richiede la decisione dell'individuo di destinare le proprie risorse non solo al suo proprio bene ma anche a quello degli altri. Se tutti i beneficî fossero su iniziativa della comunità politica, le opportunità per un cittadino di eccellere nei suoi rapporti sociali diminuirebbero. Queste tesi conducono Aristotele alla conclusione che la terra debba essere posseduta individualmente, ma il suo prodotto deve essere disponibile a tutti i membri della comunità che ne hanno bisogno. Egli ritiene che Sparta si avvicini a questo ideale, perché qui i cittadini hanno i loro propri lotti di terra, ma ognuno usufruisce dei possedimenti di ciascun altro (quando ne ha bisogno) come se fossero suoi (II 5, 1263 a 30-40).

4. *Buona cittadinanza e bene comune*

Il libro III si occupa della fondamentale questione: «Che cos'è una *polis*?». Si tratta di un intero costituito di parti, dove le parti sono i cittadini; così, subito dopo, Aristotele si chiede: «Che cos'è un cittadino?». La sua risposta è che il cittadino di una *polis* è qualcuno che ha il diritto (ἐξουσία) di ricoprire la carica di legislatore o giurato in quella *polis* (III 1, 1275 b 18-9). Non è così semplice, perché ciò implica che in una città che abbia solo un funzionario politico – ad esempio, un sovrano che detiene tutti i poteri – ci sia solo un cittadino. Ma Aristotele non sembra preoccupato di questa conseguenza. Anche se è convinto che, in determinate circostanze, spetti solo a un re governare, è più interessato ad altri tipi di sistema

politico. Il tempo in cui la Grecia era divisa in regni era ormai lontano, e Aristotele è attratto, in particolare, dallo studio dei sistemi politici a lui contemporanei: democrazie, oligarchie, governi misti e simili. La sua concezione di cittadinanza si applica facilmente a questi tipi di costituzione.

Dopo aver affrontato la domanda: «Che cos'è un cittadino?», Aristotele si chiede: «Che cos'è un buon cittadino?». Una delle caratteristiche più sorprendenti della sua risposta è la sua insistenza sul fatto che quanto rende buono un cittadino è diverso da ciò che rende buono un uomo, perché, egli dice, quello che fa di un individuo un buon cittadino varia da regime a regime. Il compito del cittadino è di preservare la costituzione sotto la quale vive, e le qualità che tale compito richiede cambieranno da una costituzione all'altra. Al contrario, sostiene Aristotele, le qualità che rendono un uomo buono non variano al variare dell'ambiente politico, e una persona retta sarà una persona retta in ogni circostanza.

Si è tentati di prendere lo spunto da ciò per pensare che un buon cittadino di un cattivo sistema politico sarà un uomo cattivo, agirà in modo ingiusto, ucciderà senza giustificazione, commetterà crimini, e così via. Ma non vi è nulla nella *Politica* che supporti una simile interpretazione. È meglio intendere che Aristotele stia pensando alla condizione di buon cittadino come a un modello di comportamento e a una motivazione che si approssima alla vera eccellenza morale. Una persona davvero virtuosa è quella che possiede i rigorosi requisiti che Aristotele enuncia nei suoi scritti etici: deve possedere saggezza pratica, che consiste nella comprensione dei più alti fini della vita umana e nella capacità di raggiungere il giusto mezzo in ogni circostanza; e inoltre le sue emozioni devono essere educate a rispondere alle richieste della ragione. La condizione di buon cittadino non pretende tanto: consiste nel comprendere quanto si deve fare nella propria città per salvaguardare la sua costituzione. Questo richiederà un comportamento conforme alla legge e una comprensione di ciò che mantiene e di ciò che distrugge un regime (o, in ogni caso, quello che mantiene e quello che distrugge la costituzione che prevale in una città). Un buon cittadino, in altre parole, deve avere una certa conoscenza degli argomenti che Aristotele discute dal libro IV al VI della *Politica*. Al contrario, una buona persona deve avere conoscenza degli argomenti che Aristotele discute nei suoi scritti di morale.

I rimanenti capitoli del libro III dividono le costituzioni in ge-

neri, servendosi dello schema che Platone propone nel *Politico*: il potere può essere tenuto da una sola persona, da un piccolo numero, o da molte, e inoltre può essere esercitato in modo corretto o scorretto. Ciò produce sei regimi diversi: governo corretto di uno solo (monarchia), di alcuni (aristocrazia), o di molti (*politeia*); governo scorretto di uno (tirannide), di alcuni (oligarchia), o di molti (democrazia). Ciò che rende un governo corretto è il fatto che esso si propone e realizza il bene comune (piuttosto che l'esclusivo bene di chi comanda); il potere scorretto viene esercitato esclusivamente per il bene dei governanti. Per Aristotele la differenza tra l'oligarchia e la democrazia non è semplicemente di natura numerica, ma riguarda il modo in cui una classe, considerata nel suo *status* economico, ha il potere: nelle democrazie, le decisioni legislative e giuridiche riflettono il maggior peso di chi dispone di meno risorse (e che, quindi, deve lavorare per vivere); un diverso equilibrio produce il potere opposto delle oligarchie.

La maggior parte dei regimi del IV secolo era democratico o oligarchico; così lo schema di Aristotele esprime la sua convinzione che quasi tutti i governi esistenti siano imperfetti, o perché il ricco maltratta il povero o perché il povero maltratta il ricco. Una *politeia* si potrebbe realizzare se la classe dominante, ricca o povera, cercasse il bene di tutti i cittadini allo stesso modo. Ma Aristotele ritiene che gli effetti della ricchezza o della povertà sulla maggior parte delle persone siano tali da rendere raro o impossibile un trattamento sul piano dell'equità e dell'uguaglianza di chi appartiene ad altre classi produttive. Se una città è divisa tra ricchi e poveri, sarà quasi certamente una città nella quale una classe prevarica sull'altra. Pertanto, nel capitolo 11 del libro IV propone che la via maestra alla *politeia* sia costituita da una numerosa classe media. In una città simile, i difetti morali che sorgono in condizioni di povertà o di ricchezza saranno assenti nella maggior parte delle persone, e vi può essere realizzato il bene comune. Quando una città è una *politeia*, ci si può aspettare che gran parte dei suoi cittadini siano buoni cittadini, anche se non soddisfano pienamente i criteri di Aristotele per l'eccellenza morale. Nelle democrazie, invece, un gran numero di cittadini non sono né buone persone né buoni cittadini. Anche i governanti dei regimi oligarchici (che devono essere ricchi, per essere qualificati come cittadini) tendono ad avere difetti sia come cittadini sia come persone.

Lo studio più approfondito e dettagliato dei regimi fatto da Ari-

stotele si trova nel libri IV-VI: essi costituiscono un pratico manuale per capi politici, dove vengono esaminati i modi in cui un regime, per quanto difettoso, possa essere migliorato almeno in certa misura. Una delle principali considerazioni di Aristotele è che ci sono molti tipi di democrazie, oligarchie, e anche tirannidi, che si distinguono per il grado di accentuazione delle loro specifiche caratteristiche: meno le accentuano, meno sono carenti. In tal senso, un buon capo politico in una democrazia o in un'oligarchia costituisce una buona opportunità: dovrebbe essere qualcuno che sa come preservare una democrazia o un'oligarchia assimilandola a un misto di questi due regimi e, in tal modo, allontanandola dalle forme estreme della democrazia o dell'oligarchia. Qui Aristotele sta formulando la tesi che le democrazie estreme (in quanto valorizzano l'uguaglianza e la libertà, fino al punto che l'autorità della legge viene abbandonata) e le oligarchie estreme (in cui l'amore per la ricchezza si sovrappone al potere della legge) sono le varietà meno stabili. In altre parole, un buon democratico (o anche oligarchico) vale quanto un buon cittadino perché sa come rendere stabile nel tempo la sua città democratica (o oligarchica). Sarebbe esiziale per la democrazia se libertà e uguaglianza fossero i soli principî che hanno valore, e sarebbe distruttivo per le oligarchie se venisse apprezzata solo la ricchezza. È implicito nella discussione di Aristotele il principio che tutti i sistemi politici hanno un miglioramento quando si dà valore anche all'eccellenza morale (che è il fine dell'aristocrazia).

Abbiamo dato per scontato che il modo tradizionale di organizzare i libri della *Politica* sia difendibile, nella forma che vede i libri IV, V e VI seguire immediatamente il libro III. Tuttavia, a questa tesi si potrebbe obiettare che l'ultima frase del libro III indirizza il lettore alla successiva trattazione di Aristotele della costituzione ideale: in altre parole, ai libri VII e VIII. Pertanto, alcuni editori pongono immediatamente dopo il libro III quelli che tradizionalmente sono numerati come libri VII e VIII. Ma potremmo congetturare che, a un certo punto, un editore nel preparare una versione abbreviata della *Politica* – priva dei libri IV, V e VI – scrivesse l'ultima frase del libro III come *trait-d'union* con la discussione sulla costituzione ideale. Non vi è naturalmente modo di provare o confutare questa ipotesi; comunque, il fatto che vi sia tale possibilità può contribuire a giustificare l'accettazione della sequenza tradizionale dei libri. È evidente che il materiale

contenuto nei libri IV, V e VI si sviluppa uniformemente sulle distinzioni fatte nel libro III.

5. *Aristotele è un critico della democrazia?*

Dal momento che viviamo in un'epoca democratica, nutriamo naturalmente un interesse speciale per quelle parti della *Politica* nelle quali Aristotele presenta le sue idee su questa forma di governo. Il nostro filosofo è un'eccellente guida all'ideologia e alle istituzioni della democrazia greca, e anche le sue osservazioni sui limiti della democrazia meritano la nostra attenzione. In un certo senso, è un critico inequivocabile del governo del δῆμος. Aristotele definisce δημοκρατία un regime in cui il potere è esercitato dal δῆμος; parte dal presupposto che il δῆμος sia povero di risorse materiali e debba lavorare per vivere; crede anche che ciò lo renda ostile al ricco, cosicché, quando ha il potere, governa nel proprio interesse piuttosto che in quello del bene comune. Le democrazie estreme sono estreme anche nei loro pregiudizi, mentre le democrazie moderate lo sono in minor misura, ma ogni democrazia, quale più quale meno, è una forma difettosa di governo.

Abbiamo però già visto che Aristotele ha un atteggiamento più complesso nei confronti di ciò che noi chiamiamo democrazia. Non si oppone al governo dei *molti*; una *politeia*, dopotutto, è una forma costituzionale in cui il potere viene condiviso da tanti, ed è uno dei tre tipi di regime che Aristotele ritiene offrano un buon governo. Il governo di molti (quello che *noi* chiamiamo «democrazia») non è in sé portatore di difetti; anzi, esso assume due forme, a seconda che la maggioranza governi nell'interesse di tutti i cittadini o solo nel proprio esclusivo interesse. Se la maggioranza governa nell'interesse di tutti, Aristotele chiama quel sistema politico *politeia*; se governa nell'interesse di sé stessa, lo chiama δημοκρατία. Pertanto, si potrebbe dire che, anche se Aristotele è un critico della δημοκρατία, non è per forza un critico della democrazia. Un modo migliore per esprimere questo concetto è dire che per Aristotele una comunità politica può, nelle giuste condizioni, dare il potere all'intero corpo di cittadini ed essere anche ben governata. Quando le circostanze sono corrette, cioè quando tutti i cittadini vogliono e sono in grado di prendere decisioni per il bene comune, allora devono tutti condividere il governo. È precisamente qui

che Aristotele si discosta da molti difensori contemporanei della democrazia. Costoro sono convinti che ogni cittadino abbia uguale diritto al potere politico (nonché a un'uguale quantità di potere); e che questo diritto non debba essere negato, violato o ridotto, semplicemente perché quel tale cittadino non vuole o non sa guardare al bene comune. Aristotele, invece, approva il governo di molti *solo* quando i molti sono adatti a condividere il governo.

6. *Il banchetto al quale contribuiscono tutti*

Il più importante contributo di Aristotele alla teoria democratica si trova nel capitolo 11 del libro III della *Politica*, dove esamina criticamente un argomento che pretende di dimostrare che «i molti» (πλῆθος) possono, «quando si uniscono», essere meglio dei pochi migliori (1281 a 40-b2)[1]. L'argomento, osserva il nostro filosofo, implica una difficoltà, ma sembra anche contenere qualche verità. Propone un'analogia: come un banchetto al quale contribuiscono molte mani può riuscire meglio di quello organizzato da un solo individuo, così il potere politico può essere usato più saggiamente quando un gran numero di persone si unisce per praticarlo che quando una sola persona prende decisioni per proprio conto. Si consideri una differente analogia: un gran numero di persone di mezzi modesti, accumulando tutte le sue risorse finanziarie, può controllare una quantità maggiore di denaro di quanto non faccia un uomo ricco. I soldi possono essere accumulati; molte mani possono contribuire ad un pasto eccellente; e, allo stesso modo, la saggezza politica di un corpo collettivo può essere più grande della saggezza di un solo individuo.

Aristotele aggiunge che il suo ragionamento non intende mostrare che *qualunque* moltitudine potrà essere più saggia di un singolo individuo saggio. Se fosse formulato in questo modo, egli nota, allora si potrebbe affermare, con la stessa coerenza, che un gran numero di animali (purché dotati di una certa intelligenza) sia più perspicace di un singolo essere umano (per quanto – potrebbe osservare qualcuno – certe persone difficilmente superano di molto

[1] Per ulteriori discussioni sulle argomentazioni di Aristotele in *Pol.* III 11, ved. Bookman; Bouchard; Kraut 2002, pp. 402-9; Risse; Waldron; Yack 2006.

l'intelligenza degli animali). Dunque, l'argomentazione sulla democrazia deve essere intesa nel senso che *alcune* moltitudini sono più sagge (cioè, prendono decisioni migliori) di una singola persona saggia che decide per proprio conto. Quali moltitudini? Aristotele ritiene che certe forme di lavoro retribuito alimentino i difetti del carattere e dell'intelletto. A suo giudizio, lavoratori inesperti, ma anche artigiani esperti il cui lavoro sia ripetitivo e meccanico, sono cittadini inadatti[1]. Al contrario, ritiene che i pastori e coloro che possiedono e lavorano (magari con l'aiuto di pochi schiavi) terre di proprietà sviluppino un'autonomia di spirito e di pensiero che fa di loro, almeno potenzialmente, dei buoni cittadini. Per Aristotele queste persone sono, fondamentalmente, gli elementi costitutivi del δῆμος della democrazia nella sua forma meno deteriore[2], ed è probabile che abbia in mente proprio costoro quando sviluppa e analizza l'argomento della saggezza collettiva dei molti in *Pol.* III 11. Nella sua difesa di tale punto, afferma che in alcuni sistemi politici la cittadinanza è concessa solo a chi ha una piccola proprietà (1282 a 28, 39). Sappiamo dalla sua disquisizione sulla democrazia dei libri IV e VI che egli approva questa restrizione (1291 b 39-40, 1318 b 27-38). Presumibilmente il suo presupposto è che un censo basso escluderebbe i lavoratori inesperti e gli addetti ai lavori ripetitivi, ma non i proprietari di piccoli terreni agricoli.

A supporto di questa argomentazione sulla democrazia, Aristotele nota che più persone valutano la musica e la poesia meglio di un solo individuo (1281 b 8-9), perché ciascun membro della moltitudine esprime un giudizio su una differente parte della musica o della composizione poetica in esame, e così facendo nel complesso si giunge a un'opinione accorta sulla qualità dell'intero. Aristotele, probabilmente, fa riferimento alla circostanza che ad Atene i premi per le migliori opere teatrali erano assegnati da gruppi scelti a sorte tra cittadini qualunque. Forse la sua tesi è che le opere drammatiche toccano molti argomenti diversi riguardo ai quali nessun individuo singolo può essere esperto; una certa quantità di persone diverse che hanno familiarità con settori diversi può, quindi, fare una valutazione dell'opera migliore di quella che potrebbe fare un solo giudice. In ogni caso, è degno di nota il fatto che l'argomento

[1] *Pol.* III 5, 1277 b 33-7, VII 9, 1328 b 33-1329 a 2, VIII 2, 1337 b 8-15; Kraut 2002, pp. 215-7, 234, 464-5, 475.
[2] IV 6, 1292 b 25-8, VI 4, 1318 b 11-2.

in oggetto non afferma che, quanto maggiore è il numero di persone che condivide un'affermazione, tanto più essa è credibile. Piuttosto, l'idea di base è che, quando persone diverse (ognuna delle quali ha un certo livello di competenza) danno differenti contributi al giudizio su qualcosa, laddove sarebbe difficile o addirittura impossibile per un solo individuo fare altrettanto, allora la decisione presa dal gruppo è probabilmente più corretta di quella presa dal singolo. Questa idea è la stessa che viene comunicata dall'immagine del banchetto al quale tutti contribuiscono. Un banchetto è un pasto con cibi e bevande di vario tipo, ed è difficile per una sola persona cucinare preparando al meglio ogni pietanza. Quando individui diversi si specializzano nel cucinare questa o quella portata, il risultato sarà migliore rispetto a un convito preparato da una sola persona.

L'argomentazione può essere usata per mostrare che la costituzione ideale è quella in cui tutte o le più importanti decisioni politiche sono prese da un'assemblea di tutti i cittadini; ovvero, può essere usata per mostrare che una *politeia* è una forma di governo migliore di una monarchia o di un'aristocrazia. Tuttavia, è ben evidente che Aristotele non vuole far uso dell'argomento in questo senso. Innanzitutto, alla fine del libro III, egli è giunto alla conclusione che, considerati i tre tipi corretti di costituzione – monarchia, aristocrazia e *politeia* –, il più valido sarà quello in cui governano le persone migliori. Di conseguenza, sarà quello in cui le principali decisioni sono prese da un individuo o da un gruppo ristretto: una monarchia o un'aristocrazia (III 18). Pertanto, anche se una *politeia* gode di un buon governo, non sarà il miglior sistema politico, e forse la ragione per cui viene declassata è che in essa c'è un'assemblea di tutti i cittadini con un potere considerevole, più grande di quello concesso in una costituzione ideale. Non è solo nella *Politica* che Aristotele colloca la monarchia e l'aristocrazia al di sopra della *politeia*; lo stesso fa pure nell'*Etica Nicomachea* (VIII 12, 1160 a 31-6, anche se qui la parola che usa per indicare questo sistema politico è «timocrazia»).

In secondo luogo, c'è un passo nel capitolo 14 del libro IV della *Politica* che mostra con particolare evidenza il fatto che, dal punto di vista di Aristotele, l'assemblea di tutti i cittadini deve giocare un ruolo limitato e non può essere il luogo in cui si prendono le più importanti decisioni politiche. Comincia con questa osservazione: «Che tutti decidano su ogni cosa, è democratico, poiché è

questa l'uguaglianza che il δῆμος ricerca» (IV 14, 1298 a 10). Distingue, poi, vari regimi che, pur non soddisfacendo a tale posizione estrema, possono tuttavia essere classificati come democratici. In primo luogo, una democrazia può dividersi in un numero di tribù, ognuna delle quali prende decisioni valide per un limitato periodo di tempo, dopo il quale questo potere passa a un'altra tribù. In un certo senso, tutti decidono riguardo a ogni cosa; ma, a turno, una sola parte della cittadinanza decide sulle questioni più rilevanti. In secondo luogo, una democrazia può creare un'assemblea di tutti i cittadini con poteri strettamente limitati: il potere di approvare o respingere leggi di portata generale, di dichiarare guerra e di sentire le accuse di corruzione o di malcostume nei pubblici uffici. Tutte le altre decisioni di rilievo sono prese da un organo più ristretto, i cui membri sono scelti per elezione o a sorte. Come terza viene una democrazia che è simile alla seconda, eccetto che per l'estrazione a sorte di quasi tutte le magistrature più importanti. In quarto luogo, c'è una democrazia nella quale l'assemblea di tutti i cittadini ha il potere decisionale su tutta la città; la commissione di magistrati ha solo il ruolo subordinato di fare presentazioni preliminari all'assemblea.

Aristotele dice chiaramente che considera questo quarto regime come il peggiore, e da ciò si può ragionevolmente dedurre che essi siano posti in ordine di crescente imperfezione. In sostanza, egli pensa che le più importanti decisioni non debbano essere prese da tutti i cittadini, perché si tratta di un corpo politico troppo grande per questo scopo. Ma, se ci deve essere un'assemblea di tutti i cittadini, i suoi poteri dovrebbero essere limitati al minimo, e le responsabilità delle decisioni di maggior peso dovrebbero essere affidate a un organismo più ristretto. La funzione, che propriamente l'assemblea di tutti i cittadini potrebbe esprimere quando si riunisce, è quella di selezionare (tramite elezione o estrazione a sorte) quell'organismo più piccolo e più importante. Nella costituzione di quest'organismo ristretto, è preferibile che i membri responsabili delle decisioni siano eletti piuttosto che estratti a sorte (ecco perché il secondo tipo di democrazia è meno imperfetto del terzo). È forse la ragione per cui l'elezione è migliore del sorteggio è che l'elezione permette al cittadino di ricorrere alla sua conoscenza del carattere e delle capacità decisionali di ciascun candidato, mentre l'estrazione a sorte non fa differenza tra individui migliori e peggiori.

Dovrebbe essere chiaro che questo passo di IV 14 ha una certa

rilevanza per l'argomento riguardo al governo dei molti che Aristotele mette alla prova (ed, entro certi limiti, conferma) in III 1, 1. Non fa uso dell'argomento per concludere che ci debba essere un'assemblea di tutti i cittadini col potere di prendere tutte le decisioni politiche, ma crede che si svolga una funzione utile riunendo un vasto gruppo di cittadini per prendere un certo tipo di decisioni politiche: essi possono discutere fra loro riguardo a quali cittadini debbano ricoprire le più alte cariche, e possono altresì prendere in considerazione le accuse di malgoverno mosse a questi alti funzionari. L'analogia introdotta da Aristotele tra questa procedura politica e il banchetto al quale tutti contribuiscono non è fuori luogo. Quando una persona prepara una pietanza che conosce bene, e un'altra prepara una diversa pietanza con cui ha dimestichezza, e così via, il pasto che si ottiene può essere migliore di un altro in cui molti tipi differenti di pietanze sono cucinati da un unico cuoco. Così, quando bisogna scegliere un funzionario pubblico, un cittadino può rivelare agli altri quello che conosce di un certo candidato alla carica basandosi sulle relazioni che intrattiene con lui, un altro cittadino può valutare quel candidato dal suo punto di vista, e così via. Allora il gruppo può mettere insieme le sue informazioni sul carattere e sulle capacità decisionali dei concittadini, e ciò porterà a un risultato migliore rispetto a quello che si avrebbe ricorrendo al sorteggio per coprire le più alte cariche.

In III 1, 1 Aristotele chiarisce che questo è il modo in cui intende utilizzare l'argomento sulla saggezza dei molti. In questo argomento, dà per scontato che, per lo più, la moltitudine è costituita da individui che, valutati uno per uno, non raggiungono i vertici della morale e dell'intelligenza. Si tratta di persone nei limiti del decoro, che sono in grado di mirare collettivamente al bene comune, ma non sono modelli di virtù. Aristotele osserva che sarebbe pericoloso e sconsigliabile per queste persone diventare nemici dell'ordine costituito, cosa che potrebbe facilmente accadere, se fosse loro impedito di prendere qualunque decisione politica. Ritiene che ciò che essi sanno fare piuttosto bene sia eleggere i cittadini che prenderanno le più importanti decisioni politiche e occupare un posto nelle giurie quando costoro vengono accusati di irregolarità. Essi possono infatti ricoprire questi ruoli collegiali meglio di quanto possa fare una singola persona, anche se si trattasse di un individuo saggio e virtuoso. Nell'argomento di Aristotele è implicito che, quando molte persone conoscono un candidato a

una carica o qualcuno che ha già ricoperto una carica, l'esperienza che hanno di costui è spesso più attendibile di quella limitata a una sola persona, anche se questa fosse saggia e capace di giudicare un carattere meglio di tutti. La conclusione dovrebbe essere ovvia: se un funzionario è accusato di malgoverno, è meglio ottenere la testimonianza di un gruppo consistente di persone che hanno avuto rapporti con lui, piuttosto che limitarsi alla testimonianza individuale del miglior giudice all'interno di quel gruppo. Lo stesso principio si applica all'elezione dei funzionari.

Verso la fine di III 1, 1, Aristotele si volge alla replica di una serie di obiezioni al suo argomento sulla saggezza collettiva dei molti. Queste obiezioni suonano come il genere di critiche che avrebbero formulato Platone o i suoi discepoli, poiché si basano, come spesso si legge in Platone, sull'idea che, allo stesso modo in cui ci si dovrebbe affidare solo agli esperti in altri settori della vita, così bisognerebbe affidarsi solo agli esperti in ambito politico. Noi pensiamo abbastanza spesso che la capacità di prendere decisioni in alcuni ambiti debba essere lasciata a un piccolo numero di persone che abbiano acquisito una conoscenza da esperti di quell'area. Le decisioni mediche devono essere prese esclusivamente dai dottori, non da persone qualunque che non hanno competenze mediche. Similmente, se bisogna scegliere un geometra per risolvere un problema, solo chi ha cognizioni di geometria sarà in grado di riconoscere quale individuo debba essere scelto. Aristotele risponde a questi esempi con altri esempi di genere diverso. Non è necessario che una persona sia esperta nella costruzione di case per saper valutare se una casa è ben costruita: anche gli individui che vi abitano possono esprimere questo giudizio. Allo stesso modo, un capitano è in grado di comprendere se un timone sia ben costruito, perché ha più elementi di giudizio del carpentiere che lo ha fatto. E un ospite che consuma un pasto è, di un banchetto, altrettanto buon giudice, e in certi casi migliore, del cuoco che lo ha preparato.

Questi contro-argomenti mostrano che non è sempre vero che in tutti i campi della vita quotidiana le persone che non hanno avuto una formazione specifica sono incompetenti nel giudicare prodotti creati da esperti. Tuttavia, l'argomento non pretende di dimostrare che i cittadini che non hanno competenze politiche possano ricoprire un importante ruolo decisionale nella città. Né alcuna delle analogie che Aristotele usa in III 1, 1 (per esempio, quella del banchetto a cui tutti contribuiscono) porta a questa conclusione.

Queste analogie ci aiutano a comprendere quale sia la tesi di Aristotele, ma non la supportano. Il suo ragionamento sulla saggezza collettiva dei molti si fonda interamente sul ricorso a un fatto noto: quando un grande gruppo di persone non è così corrotto da perdere la facoltà di giudicare obiettivamente, può misurare il carattere e valutare le azioni di persone che gli sono familiari, e la sua valutazione in tale campo è probabilmente più corretta del giudizio di una singola persona. Le analogie a cui Aristotele ricorre ci aiutano a capire che questo fenomeno politico è parte di un più generale carattere della vita umana, perché non solo in politica un gruppo può essere più efficace nel realizzare determinati risultati rispetto a un singolo individuo.

Bisogna sottolineare che Aristotele non si serve dell'argomento sulla saggezza collettiva dei molti per dimostrare che una città ben governata debba avere un'assemblea di tutti i cittadini, e tanto meno per sostenere che quest'ultima debba essere il più importante organo decisionale di una città. Si lascia aperta la possibilità che esista una persona così straordinaria per intuito ed esperienza che le sue competenze politiche ed etiche siano superiori a quelle di qualsiasi gruppo (allo stesso modo, ci può essere un piccolo gruppo di persone straordinarie le cui competenze riunite superino quelle dei componenti di un più vasto gruppo costituito da persone meno preparate). Ma, oltre a ciò, si lascia aperta la questione di quali generi di istituzioni politiche una città abbia bisogno quando non siano presenti individui così straordinari, e sia quindi ben governata da una moltitudine di persone dalle competenze etiche e politiche accettabili, ma non eccezionali. L'organo legislativo più autorevole di questa città dovrà comprendere un gran numero di cittadini ma, nondimeno, solo una piccola percentuale dell'intera cittadinanza? I tribunali dovranno essere composti di centinaia di cittadini o di molte migliaia? E se c'è un Consiglio che imposta l'ordine del giorno per l'assemblea di tutti i cittadini, quali poteri dovranno avere questi due organismi, e a quale toccherà il maggior potere? La trattazione di Aristotele non ha lo scopo di rispondere a queste domande. Fa solo una semplice dichiarazione comparativa: è meglio, in certe condizioni, che sia un grande gruppo ad assumersi la responsabilità di certe decisioni piuttosto che un singolo individuo, anche se quest'ultimo fosse dotato di capacità superiori ad ognuno dei singoli membri del gruppo. Si tratta, forse, di una conclusione più limitata di quella

che ci sarebbe piaciuto Aristotele difendesse. Ma è pur sempre un'importante intuizione.

7. *Il Teorema della Giuria di Condorcet*

Nel 1785, il Marchese di Condorcet pubblicò un *Saggio sull'applicazione dell'analisi alla probabilità delle decisioni prese a maggioranza*, nel quale affermava che, se vengono soddisfatte determinate condizioni, è più probabile che sia corretta l'opinione di un gruppo di votanti rispetto a quella di un singolo individuo; inoltre, più numeroso è il gruppo, più alta è la probabilità che l'opinione sia corretta. Le condizioni di cui parla Condorcet sono che ciascun individuo ha il cinquanta per cento di probabilità di essere corretto, ciascuno prende una decisione indipendente, e la questione su cui verte la decisione presa ha una risposta obiettivamente corretta. Il teorema è intuitivamente ovvio. Un singolo votante ha solo il cinquanta per cento di probabilità di votare correttamente; ma, se ciascuno di cento votanti ha il cinquanta per cento di probabilità di essere corretto, e tutti convergono sulla stessa scelta indipendentemente, allora sarebbe estremamente improbabile che possano sbagliare tutti[1].

È da notare, però, che, se i votanti sono in sé tali che ciascuno di loro abbia più probabilità di *sbagliare*, allora una scelta fatta da un gran numero di persone simili avrebbe molte più probabilità di essere sbagliata rispetto a quella fatta solamente da un singolo individuo. In effetti, a queste condizioni, il fatto che un'opzione sia favorita da un votante funge da controindicatore per la sua correttezza. Una scelta compiuta da un solo votante può avere meno probabilità di essere quella giusta, ma solo in piccola misura; invece un'opzione per la quale vi siano molti controindicatori indipendenti, per ciò stesso, sarà molto più probabilmente sbagliata.

Ci sono alcune interessanti somiglianze e differenze tra il «Teorema della Giuria» di Condorcet, così come è conosciuto, e l'argomento di Aristotele sulla saggezza collettiva dei molti. Entrambi sono ragionamenti che non intendono semplicemente delegare la respon-

[1] Si possono trovare discussioni recenti in Austen-Smith – Banks; Estlund 1994 e List – Goodin.

sabilità delle decisioni a un vasto gruppo, ma piuttosto assegnarla a un vasto gruppo composto da un determinato genere di individui. Il «Teorema della Giuria» vale solo per complessi di individui, ciascuno dei quali ha più probabilità di essere corretto che non il contrario, così come l'argomento di Aristotele si applica solo a individui che sono moralmente rispettabili e bene informati. Entrambi gli argomenti ipotizzano che i membri di un gruppo esteso non stiano meramente replicando o imitando le tendenze di una parte del gruppo; ciò implica che i giudizi, che ciascun individuo formula, siano formulati indipendentemente dai giudizi degli altri (Aristotele non fa esplicitamente questa affermazione, ma essa si può considerare uno dei suoi presupposti inespressi). L'argomentazione di Aristotele, diversamente da quella di Condorcet, sostiene che, anche se un individuo giudica meglio di ciascun membro del gruppo numeroso quando vengono messi a confronto a uno a uno, i molti nel loro insieme possono essere più saggi rispetto al singolo. Entrambi intendono mostrare che il governo dei molti ha un valore strumentale: le decisioni hanno maggiore probabilità di essere corrette quando sono prese democraticamente rispetto a quando sono prese da un solo individuo[1].

Ma forse la differenza più significativa sta nel fatto che, come abbiamo visto, l'argomento di Aristotele – e, quindi, la sua conclusione – presenta molte restrizioni e limitazioni. Egli intende mostrare che, in un dato contesto – quello della valutazione dei candidati per le cariche o della valutazione delle accuse mosse contro di loro –, un gruppo di persone che conoscono i fatti e li condividono possono prendere una decisione migliore (hanno più probabilità di essere corrette) rispetto a un individuo che pure sia miglior giudice di loro quando i confronti vengano fatti singolarmente. O, per essere più precisi: dal fatto che un cittadino sia superiore, non si deve dedurre che lui stesso, e non il gruppo di individui inferiori, debba prendere certe decisioni. Tale deduzione è falsa, poiché la conoscenza a cui può giungere un gruppo, se ben combinato, può essere più grande rispetto alla conoscenza raggiungibile da un individuo. Conoscenze di un certo tipo possono essere accumulate, allo stesso modo in cui la somma di ricchezze di un gruppo può

[1] Ved. Estlund 2008 per un recente tentativo di mostrare che la legittimità della democrazia si fonda in parte sulla sua tendenza a prendere buone decisioni. Un approccio piuttosto diverso, che fonda la giustificazione della democrazia soprattutto nel suo incarnare un equilibrato incremento del profitto, è offerto da Christiano.

essere più grande della ricchezza di una sola persona. Il riconoscimento da parte di Aristotele che le conoscenze di individui moralmente rispettabili possono essere combinate in questo modo, allo scopo di produrre decisioni migliori, è un'intuizione acuta e un apprezzabile contributo alla teoria democratica. Forse si può dire lo stesso del «Teorema della Giuria» di Condorcet, ma, se anche così fosse, si tratterebbe comunque di una diversa idea. È la conseguenza di una legge che regola le probabilità, e non ha niente a che fare con ciò che accade quando le persone condividono le loro esperienze e conoscenze gli uni con gli altri.

8. *Fare affidamento sulla massa è la cosa migliore?*

L'idea che certi problemi cognitivi si possano risolvere più facilmente sommando le opinioni (o congetture) di molte persone piuttosto che consultando pochi esperti è stata espressa in una forma divertente e popolare dal *columnist* del *The New Yorker* James Surowiecki nel saggio *The Wisdom of Crowds* (La saggezza delle masse). Surowiecki introduce la tesi di base del suo libro descrivendo un esperimento condotto da Francis Galton intorno all'inizio del XX secolo. A una fiera locale di Plymouth, egli aveva osservato una gara, nella quale una folla scommetteva sulla precisione con cui i partecipanti riuscivano a indovinare il peso di un bue che era stato scelto per la manifestazione. La folla era varia, in quanto era composta non solo da macellai e allevatori – che avevano una considerevole esperienza nello stimare il peso di animali da allevamento –, ma anche da molti altri che non avevano tali competenze. Galton era ben consapevole dell'analogia tra le differenze all'interno di tale folla e quelle presenti nell'elettorato di un regime democratico. Come riporta Surowiecki, Galton scrisse: «Il concorrente medio era probabilmente tanto preparato a effettuare tale stima del peso del bue, pronto per il consumo, quanto un elettore medio lo è nel giudicare il valore della maggior parte delle questioni politiche sulle quali è chiamato a votare» (p. XII). In un certo senso, dunque, la fiera locale fu intesa come un test sul valore strumentale della democrazia. Dopo che la gara finì e i vincitori ricevettero i loro premi, Galton si fece dare tutti i 787 biglietti che erano stati acquistati, e sui quali erano registrate le stime del peso del bue, e calcolò la stima media. Ammontava a 1,197 libbre – appena una libbra me-

no del reale peso del bue (dopo che venne macellato). Galton scrisse (come riportato da Surowiecki): «Il risultato sembra conferire maggiore credibilità al giudizio democratico di quanto ci si potrebbe aspettare» (p. XIII).

I sociologi e gli psicologi americani mostrarono un grande interesse per questo fenomeno e raggiunsero risultati simili a quelli di Galton. Come nota Surowiecki: «Una classica dimostrazione dell'intelligenza di gruppo è l'esperimento delle caramelle di gelatina (a forma di fagioli) nel barattolo, rispetto al quale, invariabilmente, la stima del gruppo risulta superiore rispetto alla maggior parte delle congetture individuali. Quando il professore di economia Jack Treynor eseguì l'esperimento con un barattolo che conteneva 850 caramelle, il gruppo stimò che ce ne fossero 871. Soltanto una delle cinquantasei persone della classe fece una migliore congettura» (p. 5).

Surowiecki conclude osservando che, sia nell'esperimento di Galton sia negli altri (come in quello di Treynor, ad esempio) ad esso ispirati, le stime degli individui vengono formulate separatamente gli uni dagli altri. Non ci sono state discussioni né condivisione di opinioni. In questo, tali esperimenti assomigliano al «Teorema della Giuria» di Condorcet, ma non all'argomento di Aristotele sulla maggiore saggezza dei molti, poiché è ragionevole credere che il filosofo ammetta, nelle assemblee e nei tribunali, qualche scambio di informazioni e qualche condivisione di opinioni. Inoltre, come rileva Surowiecki, negli esperimenti come quello di Treynor, vi sono spesso poche persone le cui stime sono più vicine alla realtà rispetto alla stima media. Secondo Surowiecki, ciò è irrilevante, perché «non vi è prova in questi studi che alcune persone superino costantemente le prestazioni del gruppo» (p. 5). La sua idea è che si debba sempre fare affidamento sulla stima aggregata del gruppo, poiché non c'è modo di scegliere qualcuno che regolarmente si dimostri migliore degli altri del gruppo. Da un certo punto di vista, questi esperimenti non confermano né smentiscono nulla della tesi di Aristotele, la quale non pretende che il gruppo sia sempre migliore del singolo esperto né che un singolo supererà sempre il gruppo. Essa piuttosto impedisce di dedurre, dalla presenza di qualcuno che ha più esperienza di qualunque altro, il fatto che la decisione di costui sarà migliore di quella del gruppo.

Il libro di Surowiecki è una difesa del principio generale che una linea politica sia migliore quando si basa su una massa (cioè su un vasto gruppo che include pochi esperti insieme a molti non esper-

ti), piuttosto che su un piccolo gruppo di esperti. Si tratta di un'idea decisamente paradossale, perché appare ovvio che, se si conoscono gli esperti in un determinato campo, sarebbe meglio seguire il loro consiglio – sempre che raggiungano un consenso –, piuttosto che attenersi a una sorta di consiglio alternativo che non è altro se non il risultato meccanico della somma delle opinioni di alcuni esperti e di un gran numero di non esperti. Negli esempi citati – la fiera paesana di Galton e il barattolo di caramelle di gelatina di Treynor –, per giungere a formulare la risposta corretta occorrono numerose congetture. Nessuno conosce, prima della misurazione o del conteggio, il peso del bue o il numero di caramelle nel barattolo. La distinzione tra competenti e non competenti o fallisce completamente (come nel caso delle caramelle) o non è netta (nel caso del bue). Laddove è applicabile la nozione di competenza, è sicuramente più probabile che si giunga alla verità seguendo il consenso degli esperti (quando ve ne siano), piuttosto che accogliendo una raccomandazione risultante dall'aggregazione delle opinioni degli esperti e di quelle di molte persone che sono assai meno competenti. Niente, nella discussione di Aristotele sulla saggezza dei molti o nel «Teorema della Giuria» di Condorcet, suggerisce il contrario.

Nel suo capitolo conclusivo, Surowiecki torna alla teoria democratica e, più nello specifico, all'idea, avallata da alcuni membri del mondo accademico, che le opinioni dei votanti debbano essere meglio informate e più meditate, e che costoro debbano partecipare a discussioni in presenza di esperti e di altre persone qualunque che hanno opinioni contrastanti. L'espressione «democrazia deliberativa» viene usata alcune volte come etichetta per indicare l'idea che sondaggi e votazioni dovrebbero essere l'espressione di una corretta procedura di deliberazione collettiva, piuttosto che l'espressione di una mera preferenza o di un desiderio puramente egoistico di modificare la pubblica volontà[1].

Surowiecki, comunque, rifiuta queste idee, nella convinzione che le democrazie rappresentative svolgano già un lavoro abbastanza buono nel cercare soluzioni ai problemi politici: «Il senso di una democrazia rappresentativa è che permette lo stesso tipo di divisione cognitiva del lavoro che è operante nel resto della società. I politici possono specializzarsi e acquisire la conoscenza di

[1] Ved. Besson – Marti e Bohman – Rehg per antologie di saggi su questo argomento.

cui hanno bisogno per prendere decisioni consapevoli, e i cittadini li possono controllare per verificare come si rivelano queste decisioni. [...] La competizione accresce la probabilità che i politici prendano buone decisioni, facendo in modo che saranno puniti se non lo avranno fatto» (p. 266). Questa posizione non è distante da quella di Aristotele, il quale, nel sostenere, come abbiamo visto, che i molti possono essere più saggi del singolo, difende l'idea che i cittadini dovrebbero scegliere e giudicare quelli che occupano le maggiori cariche. A questo punto del suo libro Surowiecki sembra abbandonare l'idea che dobbiamo fare affidamento sulla massa (pochi esperti e molti non esperti) piuttosto che sugli esperti. Egli propone, invece, che nella sfera civica i politici siano gli esperti, e il ruolo del votante non esperto non sia quello di deliberare o di migliorare la sua informazione, ma solo di scegliere tra gli esperti.

Aristotele sarebbe invece completamente d'accordo almeno con un principio sostenuto dai fautori della «democrazia deliberativa». Egli ritiene che in una città ben governata i cittadini debbano essere educati alle questioni pubbliche e che le loro decisioni politiche non possono essere dettate dai loro angusti interessi materiali. Prescrive dunque un'educazione, finanziata pubblicamente, uguale per tutti i cittadini della sua città ideale (VIII 1), e questo è un aspetto sotto il quale tutte le città dovrebbero, e possono, avvicinarsi all'ideale. Aristotele pensa all'etica e alla politica come a discipline in cui c'è spazio per soluzioni migliori o peggiori ai problemi, come vi sono migliori o peggiori risposte a domande che riguardano la salute o qualsiasi altra questione pratica. Le democrazie, come lui le conosceva, erano sistemi politici in cui solo pochi cittadini venivano bene educati, mentre la maggior parte partecipava alla politica non perché la sua educazione avesse dato a ciascuno la capacità di comprendere il bene comune, ma solo perché vi erano incentivi finanziari per chi voleva essere un membro dei tribunali o partecipava alle riunioni dell'assemblea. Il suo principale contributo alla teoria democratica è il riconoscimento che, quando i cittadini comuni non sono guidati interamente dagli incentivi economici e le loro risorse sono abbastanza consistenti da permettere di guardare all'interesse di tutti, essi, mettendo in comune le proprie conoscenze, possono individuare sia i capi politici eccellenti sia quelli corrotti, e così ricoprire un valido ruolo in una città ben governata.

BIBLIOGRAFIA
E ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Ackrill
J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher*, Oxford 1981.
Alexander
J. Alexander, *Non-Reductionist Naturalism: Nussbaum between Aristotle and Hume*, «Res Publica» XI 2005, pp. 157-83.
Allan
D.J. Allan, «Individual and State in the Ethics and Politics», in *Entretiens Hardt XI*, pp. 53-85 (*discussion*: pp. 86-95).
Anagnostopoulos
G. Anagnostopoulos (ed.), *A Companion to Aristotle*, Chichester 2009.
Andrewes
A. Andrewes, «The Government of Classical Sparta», in *Ancient Society and Institutions, Studies presented to V. Ehrenberg on his 75th birthday*, London 1966, pp. 1-20.
Annas 1977
J. Annas, *Plato and Aristotle on Friendship and Altruism*, «Mind» LXXXVI 1977, pp. 532-54.
Annas 1981
J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.
Annas 1988
J. Annas, *Self-love in Aristotle*, «Southern Journal of Philosophy» XXVIII 1988, pp. 1-18.
Annas 1990
J. Annas, *Comments on* Cooper 1990, in Patzig, pp. 242-8.
Annas 1996
J. Annas, *Aristotle on Human Nature and Political Virtue*, «Review of Metaphysics» XCIX 1996, pp. 731-54.
Apostle
H.G. Apostle, *Aristotle's Politics*, Iowa 1986.
Arrow
K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, New Haven 1963².

Asheri
D. Asheri, *Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece*, «Historia» XII 1963, pp. 1-21.
Aubonnet
J. Aubonnet, *Aristote, Politique*, I-III, Paris 1960-89.
Austen-Smith – Banks
D. Austen-Smith – J. Banks, *Information Aggregation, Rationality, and the Condorcet Jury Theorem*, «American Political Science Review» XC 1996, pp. 34-45.
Bachrach
P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, Boston 1967.
Badian
E. Badian, *Alexander the Great and the Unity of Mankind*, «Historia» VII 1958, pp. 425-44.
Balme
D.M. Balme, «Teleology and Necessity», in A. Gotthelf – J.G. Lennox (edd.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*, Cambridge 1987, pp. 275-85.
Balot
R. Balot, *Aristotle's Critique of Phaleas: Justice, Equality, and Pleonexia*, «Hermes» CXX 2001, pp. 32-44.
Barker 1906
E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle*, London 1906 (1959).
Barker 1931
E. Barker, *The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the Politics*, «Classical Review» XLV 1931, pp. 162-72.
Barker 1946
E. Barker, *The Politics of Aristotle*, rev. and ed. with an introduction by R.F. Stalley, Oxford 1946 (New York 1995).
Barnes 1990
J. Barnes, *Aristotle and Political Liberty*, in Patzig, pp. 249-63.
Barnes 1995
J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995.
Barnes – Schofield – Sorabji
J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (edd.), *Articles on Aristotle*, 2. *Ethics and Politics*, London 1977.
Bartlett – Collins
R.C. Bartlett – S.D. Collins (edd.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany 1999.

Belfiore
E. Belfiore, *Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's Laws*, «Classical Quarterly» XXXVI 1986, pp. 421-37.
Benson
J. Benson, «Making Friends: Aristotle's Doctrine of the Friend as Another Self», in A. Loizou – H. Lesser (edd.), *Polls and Politics: Essays in Greek Moral and Political Philosophy*, Avebury 1990, pp. 50-68.
Bertelli
L. Bertelli, *Historia e methodos. Analisi critica e topica politica nel secondo libro della "Politica" di Aristotele*, Torino 1977.
Besson – Marti
S. Besson – J. Marti (edd.), *Deliberative Democracy and its Discontents*, Aldershot 2006.
Bien
G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Freiburg-München 1973 (trad. it. *La filosofia politica di Aristotele*, Bologna 1985).
Biondi
C.-A. Biondi, «Aristotle on the Mixed Constitution and Its Relevance for American Political Thought», in Keyt – Miller 2007, pp. 176-98.
Boas
G. Boas, *A Basic Conflict in Aristotle's Philosophy*, «American Journal of Philology» LXIV 1943, pp. 172-93.
Bobonich
C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*, Oxford 2002.
Bodéüs 1993
R. Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, transl. by J.E. Garrett, Albany 1993.
Bodéüs 2010
R. Bodéüs, *La filosofia politica di Aristotele*, Roma 2010.
Bohman – Rehg
J. Bohman – W. Rehg (edd.), *Deliberative Democracy*, Cambridge Mass. 1997.
Bookman
J.T. Bookman, *The Wisdom of the Many: An Analysis of the Arguments of Books III and IV of Aristotle's Politics*, «History of Political Thought» XIII 1992, pp. 1-12.
Bouchard
E. Bouchard, *Analogies du pouvoir partagé: remarques sur Aristote Politique III.11.1281a40-b38*, «Phronesis» LVI 2011, pp. 162-79.

Bradley
A.C. Bradley, «Aristotle's Conception of the State», in Keyt – Miller 1991, pp. 13-56.
Braun 1965
E. Braun, *Das dritte Buch der aristotelischen "Politik": Interpretation*, Wien 1965.
Braun 1973
E. Braun, «Die Summierungstheorie des Aristoteles», in Steinmetz, pp. 396-423.
Brennan
J. Brennan, *The Ethics of Voting*, Princeton-Oxford 2011.
Brooks – Murphy
R.O. Brooks – J.B. Murphy (edd.), *Aristotle and Modern Law*, Ashgate 2003.
Brunschwig
J. Brunschwig, *Du mouvement et de l'immobilité de la loi*, «Revue Internationale de Philosophie» XXXIV 1980, pp. 512-40.
Brunt
P.A. Brunt, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford 1993.
Bultrighini
U. Bultrighini (ed.), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Chieti, 9-11 aprile 2003*, Alessandria 2005.
Burns
A. Burns, *Hippodamus and the Planned City*, «Historia» XXV 1976, pp. 414-28.
Cain
M.J.G. Cain, «Social Choice Theory», in W.F. Shughart II – L. Razzolini (edd.), *The Elgar Companion to Public Choice*, Cheltenham 2001.
Camassa
G. Camassa, *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma 2007.
Cambiano
G. Cambiano, «Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery», in M.I. Finley (ed.), *Classical Slavery*, London 1987, pp. 22-41.
Campese
S. Campese, *Forme di vita e forme economiche in Aristotele*, «La Società degli Individui» XXIV 2005, pp. 5-16.
Canfora
L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma-Bari 2012.
Caplan
B. Caplan, *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies*, Princeton-Oxford 2007.

Carli
S. Carli, *Aristotle on the Philosophical Elements of Historia*, «The Review of Methaphysics» LXV 2011, pp. 321-49.
Cartledge 1981a
P. Cartledge, *Spartan Wives: Liberation or Licence?*, «Classical Quarterly» XXXI 1981, pp. 84-105.
Cartledge 1981b
P. Cartledge, *The Politics of Spartan Paederasty*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» CCVII 1981, pp. 17-36.
Cartledge 1987
P. Cartledge, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, Baltimore 1987.
Cartledge 2001
P. Cartledge, «Comparatively Equal: A Spartan Approach», in *Spartan Reflections*, Berkeley-Los Angeles 2001, ch. 6.
Chan
J. Chan, *Does Aristotle's Political Theory rest on a "Blunder"?*, «History of Political Thought» XIII 1992, pp. 189-202.
Charles
D. Charles, *Comments on* Nussbaum 1990, in Patzig, pp. 188-202.
Cherry 2008
K. Cherry, *Aristotle and the Eleatic Stranger on the Nature and Purpose of Political Life*, «American Journal of Political Science» LII 2008, pp. 1-15.
Cherry – Goerner
K. Cherry – E. Goerner, *Does Aristotle's Polis Exist "By Nature"?*, «History of Political Thought» XXVII 2006, pp. 563-85.
Christiano
T. Christiano, *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*, Oxford 2008.
Clark
S.R.L. Clark, *Aristotle's Woman*, «History of Political Thought» III 1982, pp. 177-91.
Collins
S.D. Collins, *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*, Cambridge 2006.
Cooper 1990
J.M. Cooper, *Political Animals and Civic Friendship*, in Patzig, pp. 220-41.
Cooper 2010
J.M. Cooper, «Political Community and the Highest Good», in J. Lennox – R. Bolton (edd.), *Being, Nature and Life: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, Cambridge 2010, pp. 212-64.

Curnis – Besso
M. Curnis – G. Besso, *Aristotele. La Politica. Libro II*, Roma 2012.
Curnis – Pezzoli
M. Curnis – F. Pezzoli, *Aristotele. La Politica. Libro I*, Roma 2011.
Davies
J.K. Davies, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, New York 1981.
Dawson
D. Dawson, *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, New York 1992.
de Ste. Croix
G.E.M. de Ste. Croix, «Aristotle on History and Poetry (*Poetics* 9, 1451a36-^{b}11)», in B. Levick (ed.), *The Ancient Historian and his Materials, Essays in Honour of C.E. Stevens on his seventieth birthday*, Farnborough 1975, pp. 45-58 (rist. in A.O. Rorty [ed.], *Essays On Aristotle's Poetics*, Princeton 1992, pp. 23-32).
Defourny
M. Defourny, *Aristote: Études sur la Politique*, Paris 1932.
DePew
D.J. DePew, *Humans and Other Political Animals in Aristotle's History of Animals*, «Phronesis» XL 1995, pp. 156-81.
Deslauriers 2003
M. Deslauriers, *Aristotle on the Virtues of Slaves and Women*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» XXV 2003, pp. 213-31.
Deslauriers 2006
M. Deslauriers, *The Argument of Aristotle's Politics I*, «Phoenix» LX 2006, pp. 48-69.
Deslauriers 2009
M. Deslauriers, *Sexual Difference in Aristotle's Politics and his Biology*, «Classical World» CII 2009, pp. 215-31.
Dover
K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978 (trad. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino 1985).
Dreizehnter
A. Dreizehnter, *Aristoteles' Politik*, München 1970.
Edelstein
L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967 (trad. it. *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987).
Engberg-Pedersen
T. Engberg-Pedersen, *Aristotle's Theory of Moral Insight*, Oxford 1983.

England
E.B. England, *The Laws of Plato*, I-II, Manchester 1921.
Entretiens Hardt XI
Entretiens sur l'Antiquité Classique XI, La "Politique" d'Aristote, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1965.
Entretiens Hardt LVI
Entretiens sur l'Antiquité Classique LVI, Démocratie athénienne – démocratie moderne: tradition et influences, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 2010.
Estlund 1994
D. Estlund, *Opinion Leaders, Independence, and Condorcet's Jury Theorem*, «Theory and Decision» XXXVI 1994, pp. 131-62.
Estlund 2008
D. Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton-Oxford 2008.
Everson
S. Everson, *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens*, transl. by B. Jowett, rev. by J. Barnes, Cambridge 1988 (1996).
Finlayson
J. Finlayson, *"Bare Life" and Politics in Agamben's Reading of Aristotle*, «Review of Politics» LXXII 2010, pp. 97-126.
Finley 1962
M.I. Finley, *Athenian Demagogues*, «Past and Present» XXI 1962, pp. 1-23 (rist. in Id., *Studies in Ancient Society*, London 1974, pp. 1-25, e in Finley 1985, pp. 38-75).
Finley 1968
M.I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*, Cambridge-New York 1968.
Finley 1970
M.I. Finley, *Aristotle and Economic Analysis*, «Past and Present» XLVII 1970, pp. 3-25 (rist. in Id., *Studies in Ancient Society*, London 1974, pp. 26-52, e in Barnes – Schofield – Sorabji, pp. 140-58).
Finley 1971
M.I. Finley, *The Ancestral Constitution: An Inaugural Lecture*, Cambridge 1971 (rist. in Finley 1975, pp. 34-60).
Finley 1975
M.I. Finley, *The Use and Abuse of History*, London 1975 (trad. it. *Uso e abuso della storia*, Torino 1981).
Finley 1980
M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London 1980 (trad. it. *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma-Bari 1981).

Finley 1981
M.I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981 (trad. it. *Economia e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1984).
Finley 1985
M.I. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, New Brunswick-London 1985² (trad. it. *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 1973).
Forrest
W.G. Forrest, *A History of Sparta 950-192 BC*, London1980² (trad. it. *Storia di Sparta: 950-192 a.C.*, Bari 1970).
Fortenbaugh 1977
W.W. Fortenbaugh, *Aristotle on Slaves and Women*, in Barnes – Schofield – Sorabji, pp. 134-9.
Fortenbaugh 1991
W.W. Fortenbaugh, «Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitutions», in Keyt – Miller 1991, pp. 226-37.
Frank
J. Frank, *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*, Chicago 2005.
Frede
D. Frede, «Citizenship in Aristotle's *Politics*», in Kraut – Skultety, pp. 167-84.
Gallagher
R. Gallagher, *Aristotle's Peirastic Treatment of the Republic*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» XCIII 2011, pp. 1-23.
Galston
W.A. Galston, *Justice and the Human Good*, Chicago 1980.
Gargiulo
T. Gargiulo, Μεταμανθάνειν *in Aristotele,* Pol. *IV 1289 a 4-5*, «Lexis» XXXII 2014, in corso di stampa.
Garver 2006
E. Garver, *Aristotle and the Will to Power*, «Philosophy in the Contemporary World» XIII 2006, pp. 74-83.
Garver 2012
E. Garver, *Aristotle's Politics: Living Well and Living Together*, Chicago 2012.
Gastaldi
S. Gastaldi, *Storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 1998.
Gill – Pellegrin
M.L. Gill – P. Pellegrin (edd.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford 2006.

Glotz
G. Glotz, *La Cité Grecque*, Paris 1928 (trad. it. *La città greca*, Torino 1973).
Goldschmidt
V. Goldschmidt, «La Theorie aristotelicienne de l'esclavage et sa methode», in *Zetesis, Album Amicorum, Festschrift E. de Strycker*, Antwerp 1973, pp. 147-63.
Graham
A.J. Graham, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Manchester-New York 1964.
Guthrie
W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I-V, Cambridge 1962-81.
Halliwell
S. Halliwell, *Plato, Republic* 5, with an introduction, translation, and commentary, Warminster 1993.
Hansen 1991
M.H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford 1991 (trad. it. *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*, Milano 2003).
Hansen 1996
M.H. Hansen, *The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal*, in Ober – Hedrick, pp. 91-104.
Harrison
A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, I-II, Oxford 1968-71 (trad. it. *Il diritto ad Atene*, I-II, Alessandria 2001).
Harvey
F.D. Harvey, *Two Kinds of Equality*, «Classica et Mediaevalia» XXVI 1965, pp. 101-46; XXVII 1966, pp. 99-100.
Havelock
E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven-London 1957.
Heath
M. Heath, *Aristotle on Natural Slavery*, «Phronesis» LIII 2008, pp. 243-70.
Hignett
C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952.
Hodkinson
S. Hodkinson, *Land and Inheritance in Classical Sparta*, «Classical Quarterly» XXXVI 1986, pp. 378-406.
Höffe
O. Höffe (ed.), *Aristoteles Politik*, Berlin 2001.

Holmes
S.T. Holmes, *Aristippus in and out of Athens*, «American Political Science Review» LXXIII 1979, pp. 113-28.
Horowitz
M.C. Horowitz, *Aristotle and Woman*, «Journal of the History of Biology» IX 1976, pp. 183-213.
Humphreys
S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, London 1978 (trad. it. *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna 1979).
Huss
W. Huss, *Geschichte der Karthager*, München 1985.
Huxley
G. Huxley, *Crete in Aristotle's Politics*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies» XII 1971, pp. 505-15.
Immisch
O. Immisch, *Aristotelis Politica*, Leipzig 1929.
Inamura
K. Inamura, *The Role of Reciprocity in Aristotle's Theory of Political Economy*, «History of Political Thought» XXXII 2011, pp. 565-87.
Irwin 1985
T.H. Irwin, «Moral Science and Political Theory in Aristotle», in P.A. Cartledge – F.D. Harvey (edd.), *Crux: Essays Presented to G. E. M. de Ste. Croix on his 75th birthday*, London 1985 (= «History of Political Thought» VI 1985), pp. 150-68.
Irwin 1988
T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.
Irwin 1990
T.H. Irwin, «The Good of Political Activity», in Patzig, pp. 73-100.
Irwin 1991
T.H. Irwin, «Aristotle's Defense of Private Property», in Keyt – Miller 1991, pp. 200-25 (versione riveduta di *Generosity and Property in Aristotle's* Politics, «Social Philosophy and Policy» IV 1987, pp. 37-54 = E.F. Paul et al. [edd.], *Beneficence, Philanthropy and the Public Good*, Oxford-New York 1987).
Jaeger
W. Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, transl. by R. Robinson, Oxford 1948[2] (ed. orig. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923; trad. it. *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935).

Johnson 1984
C.N. Johnson, *Who is Aristotle's Citizen?*, «Phronesis» XXIX 1984, pp. 73-90.
Johnson 1988
C.N. Johnson, *Aristotle's Polity: Mixed or Middle Constitution?*, «History of Political Thought» IX 1988, pp. 189-204 (versione riveduta in Id., *Aristotle's Theory of the State*, London 1990, pp. 143-54).
Kahn 1981
C.H. Kahn, *Aristotle and Altruism*, «Mind» XC 1981, pp. 20-40.
Kahn 1990
C.H. Kahn, «The Normative Structure of Aristotle's "Politics"», in Patzig, pp. 369-84.
Kamp
A. Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg 1985.
Keaney
J.J. Keaney, *Aristotle, Politics 2.12 1274^{a}22-^{b}28*, «American Journal of Ancient History» VI 1981, pp. 97-100.
Keyt 1991a
D. Keyt, *Three Basic Theorems in Aristotle's Politics*, in Keyt – Miller 1991, pp. 118-41 (versione riveduta di *Three Fundamental Theorems in Aristotle's Politics*, «Phronesis» XXXII 1987, pp. 54-79).
Keyt 1991b
D. Keyt, «Aristotle's Theory of Distributive Justice», in Keyt – Miller 1991, pp. 238-78.
Keyt 1993
D. Keyt, *Aristotle and Anarchism*, «Reason Papers» XVIII 1993, pp. 133-52.
Keyt 1996
D. Keyt, *Aristotle and the Ancient Roots of Anarchism*, «Topoi» XV 1996, pp. 129-42.
Keyt 2006
D. Keyt, «Aristotle's Political Philosophy», in Gill – Pellegrin, pp. 393-412.
Keyt 2007
D. Keyt, «The Good Man and the Upright Citizen in Aristotle's *Ethics* and *Politics*», in Keyt – Miller 2007, pp. 220-40.
Keyt – Miller 1991
D. Keyt – F.D. Miller (edd.), *A Companion to Aristotle's* Politics, Oxford-Cambridge Mass. 1991.
Keyt – Miller 2007
D. Keyt – F.D. Miller (edd.), *Freedom, Reason, and the Polis: Essays in Ancient Greek Political Philosophy*, Cambridge 2007.

Kock
T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I-III, Leipzig 1880-88.
Kraut 1984
R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton 1984.
Kraut 2001
R. Kraut, «Aristotle's Critique of False Utopias (*Pol.* II.1-12)», in Höffe, pp. 59-74.
Kraut 2002
R. Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford 2002.
Kraut 2007
R. Kraut, *Nature in Aristotle's Ethics and Politics*, «Social Philosophy and Policy» XXIV 2007, pp. 199-219.
Kraut – Skultety
R. Kraut – S. Skultety (edd.), *Aristotle's Politics: Critical Essays*, Lanham 2005.
Kullmann
W. Kullmann, *Man as a Political Animal in Aristotle*, in Keyt – Miller 1991, pp. 94-117 (versione leggermente ampliata di *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*, «Hermes» CVIII 1980, pp. 419-43).
Lana 1949
I. Lana, *L'utopia di Ippodamo di Mileto*, «Rivista di Filosofia» XL 1949, pp. 125-51.
Lana 1950
I. Lana, *Le teorie egualitarie di Falea di Calcedone*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia» V 1950, pp. 265-76.
Laurenti
R. Laurenti, *Aristotele. Politica, Costituzione degli Ateniesi*, Bari 1966.
Lear
J. Lear, *Aristotle: the Desire to Understand*, Cambridge 1988.
Lewis
T.J. Lewis, *Acquisition and Anxiety: Aristotle's Case against the Market*, «Canadian Journal of Economics» XI 1978, pp. 69-90.
Leyden
W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice: His Political Argument*, London 1985.
List – Goodin
C. List – R. Goodin, *Epistemic Democracy: Generalizing the Condorcet Jury Theorem*, «Journal of Political Philosophy» IX 2001, pp. 277-306.
Lloyd
G.E.R. Lloyd, «The Idea of Nature in the *Politics*», in Id., *Aristotelian Explorations*, Cambridge 1996, pp. 184-204.

Lord 1982
C. Lord, *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*, Ithaca 1982.
Lord 1984
C. Lord, *Aristotle, The Politics*, Chicago 1984.
Lord – O'Connor
C. Lord – D. O'Connor (edd.), *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*, Berkeley 1991.
MacDowell 1975
D.M. MacDowell, *Law-making at Athens in the Fourth Century B.C.*, «Journal of Hellenic Studies» XCV 1975, pp. 62-74.
MacDowell 1978
D.M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978.
MacDowell 1986
D.W. MacDowell, *Spartan Law*, Edinburgh 1986.
Mackie
G. Mackie, *Democracy Defended*, Cambridge 2003.
Mahoney
T.A. Mahoney, *Do Plato's Philosopher-rulers Sacrifice Self-interest to Justice?*, «Phronesis» XXXVII 1992, pp. 265-82.
Mayhew 1993a
R. Mayhew, *Aristotle on Property*, «Review of Metaphysics» XLVI 1993, pp. 803-31.
Mayhew 1993b
R. Mayhew, *Aristotle on the Extent of the Communism in Plato's Republic*, «Ancient Philosophy» XIII 1993, pp. 313-21.
Mayhew 1997
R. Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Lanham 1997.
Mayhew 2009
R. Mayhew, «Rulers and Ruled», in Anagnostopoulos, pp. 526-39.
Mei
T. Mei, *The Preeminence of Use: Reevaluating the Relation between Use and Exchange in Aristotle's Economic Thought*, «Journal of the History of Philosophy» XLVII 2009, pp. 523-48.
Meikle 1991a, 1979
S. Meikle, *Aristotle and Exchange Value*, in Keyt – Miller 1991, pp. 156-81 (versione riveduta di *Aristotle and the Political Economy of the Polis*, «Journal of Hellenic Studies» XCIX 1979, pp. 57-73; rist. in M. Blaug [ed.], *Aristotle [384-322 B.C.]*, London 1991, pp. 195-220).
Meikle 1991b
S. Meikle, *Aristotle on Equality and Market Exchange*, «Journal of Hellenic Studies» CXI 1991, pp. 193-6.

Meikle 1994
S. Meikle, *Aristotle on Money*, «Phronesis» XXXIX 1994, pp. 26-44.
Meikle 1995
S. Meikle, *Aristotle's Economic Thought*, Oxford 1995.
Miller 1989
F.D. Miller, «Aristotle's Political Naturalism», in T. Penner – R. Kraut (edd.), *Nature, Knowledge and Virtue: Essays in Memory of Joan Kung*, Edmonton 1989 (= «Apeiron» XXII 1989), pp. 195-218.
Miller 1991
F.D. Miller, «Aristotle on Property Rights», in J.P. Anton – A. Preus (edd.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, IV: *Aristotle's Ethics*, Albany 1991, pp. 227-47.
Miller 1995
F.D. Miller, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford 1995.
Miller 2000
F.D. Miller, «Naturalism», in C. Rowe – M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, pp. 321-43.
Miller 2011
F.D. Miller, *Was Aristotle the First Economist?*, «Apeiron» XXXI 2011, pp. 387-98.
Miller 2012
F.D. Miller, «Aristotle's Political Theory», in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2012 Edition)*, Stanford 2012 (URL = http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/aristotle-politics/).
R.W. Miller
R.W. Miller, *Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism*, «Canadian Journal of Philosophy» suppl. to vol. VII 1981, pp. 323-52.
Millett
P. Millett, *Aristotle and Slavery in Athens*, «Greece & Rome» LIV 2007, pp. 178-209.
Modrak 1994
D. Modrak, «Aristotle: Women, Deliberation, and Nature», in Bat-Ami Bar On (ed.), *Engendering Origins*, Albany 1994, pp. 207-21.
Modrak 2006
D. Modrak, *Aristotle on Gender, Class and Political Hierarchies*, «Philosophical Inquiry» XXVIII 2006, pp. 135-58.
Monoson
S.S. Monoson, *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton 2000.

Morrison
D. Morrison, *Aristotle's Definition of Citizenship: A Problem and Some Solutions*, «History of Philosophy Quarterly» XVI 1999, pp. 143-65.
Morrow 1960a
G.R. Morrow, *Plato's Cretan City*, Princeton 1960 (rist. 1993 con una nuova premessa di C.H. Kahn).
Morrow 1960b
G.R. Morrow, «Aristotle's Comments on Plato's *Laws*», in I. During – G.E.L. Owen (edd.), *Plato and Aristotle in the Mid-fourth Century*, Göteborg 1960, pp. 145-62 (rist. in Steinmetz, pp. 378-95).
Morsink
J. Morsink, *Was Aristotle's Biology Sexist?*, «Journal of the History of Biology» XII 1979, pp. 83-112.
Mulgan 1970
R.G. Mulgan, *Aristotle's Sovereign*, «Political Studies» XVIII 1970, pp. 518-22.
Mulgan 1974a
R.G. Mulgan, *A Note on Aristotle's Absolute Ruler*, «Phronesis» XIX 1974, pp. 66-9.
Mulgan 1974b
R.G. Mulgan, *Aristotle and Absolute Rule*, «Antichthon» VIII 1974, pp. 21-8.
Mulgan 1974c
R.G. Mulgan, *Aristotle's Doctrine that Man is a Political Animal*, «Hermes» CII 1974, pp. 438-45.
Mulgan 1977
R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford 1977 (1987).
Mulgan 1994
R.G. Mulgan, *Aristotle and the Political Role of Women*, «History of Political Thought» XV 1994, pp. 179-202.
Musti
D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995.
Nagle
D.B. Nagle, *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis*, Cambridge 2006.
Natali
C. Natali, *Aristote et la chrematistique*, in Patzig, pp. 296-324.
Newman 1887-1902
W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, with an introduction, two preparatory essays and notes critical and explanatory, I-IV, Oxford 1887-1902 (1973).

Newman 1892
W.L. Newman, *Aristotle's Classification of Forms of Government*, «Classical Review» VI 1892, pp. 289-93.
Nichols 1983
M.P. Nichols, *The Good Life, Slavery, and Acquisition: Aristotle's Introduction to Politics*, «Interpretation» XI 1983, pp. 171-83.
Nichols 1992
M.P. Nichols, *Citizens and Statemen: A Study of Aristotle's Politics*, Savage 1992.
Nussbaum 1986
M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 1986 (trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 2004).
Nussbaum 1990
M.C. Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in Patzig, pp. 153-87.
Nussbaum 2000
M.C. Nussbaum, *Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan*, «Ethics» CXI 2000, pp. 102-40.
Ober 1998
J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.
Ober 2008
J. Ober, *Democracy and Knowledge: Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton-Oxford 2008.
Ober – Hedrick
J. Ober – C. Hedrick (edd.), *Dêmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996.
Osborne
R. Osborne, *Athens and Athenian Democracy*, Cambridge 2010.
Parker
R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford 1983.
Patzig
G. Patzig (ed.), *Aristoteles' "Politik": Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8-3.9.1987*, Göttingen 1990.
Peorka
J. Peorka, *A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Rolè of Foreigners in Fourth Century Athens*, «Eirene» VI 1967, pp. 23-6.

Perlman
P. Perlman, *One Hundred-Citied Crete and the "Cretan politeia"*, «Classical Philology» LXXXVII 1992, pp. 193-205.
Polanyi
K. Polanyi, «Aristotle discovers the Economy», in K. Polanyi – C.M. Arensberg – H.W. Pearson (edd.), *Trade and Market in the Early Empires*, New York-London 1957, pp. 64-94 (versione abbreviata in G. Dalton [ed.], *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Boston 1968, pp. 78-115).
Polito – Talamo 2010
M. Polito – C. Talamo (edd.), *La Politica di Aristotele e la storiografia locale. Atti della giornata internaz. di studio (Fisciano, 12-13 giugno 2008)*, Tivoli 2010.
Polito – Talamo 2012
M. Polito – C. Talamo (edd.), *Istituzioni e costituzioni in Aristotele tra storiografia e pensiero politico. Atti della giornata internaz. di studio (Fisciano, 30 settembre-1 ottobre 2010)*, Tivoli 2012.
Population Policy
Population Policy in Plato and Aristotle, «Arethusa» VIII 1975 (special issue).
Poundstone
W. Poundstone, *Gaming the Vote: Why Elections Aren't Fair*, New York 2008.
Price
A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.
Raaflaub
K. Raaflaub, *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago-London 2004.
Raaflaub – Wallace
K.A. Raaflaub – R.W. Wallace, «"People's Power" and Egalitarian Trends in Archaic Greece», in K.A. Raaflaub – J. Ober – R.W. Wallace (edd.), *Origins of Democracy in Greece*, Berkeley-Los Angeles-London 2007.
Rackham
H. Rackham, *Aristotle, Politics*, London-Cambridge Mass. 1932 (1990).
Rawls
J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass. 1971.
Reeve
C.D.C. Reeve, *Aristotle Politics*, Indianapolis 1998.
Rhodes
P.J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981 (new ed. 1993, with addenda).

Risse
M. Risse, *The Virtuous Group-Foundations for the Argument from the Wisdom of the Multitude*, «Canadian Journal of Philosophy» XXXI 2001, pp. 53-84.
Roberts 1994
J. Roberts, *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton 1994.
Roberts 2000
J. Roberts, «Aristotle on Justice and the Polis», in Rowe – Schofield, pp. 344-65.
Roberts 2009a
J. Roberts, *Aristotle and the Politics*, London-New York 2009.
Roberts 2009b
J. Roberts, «Excellences of the Citizen and of the Individual», in Anagnostopoulos, pp. 555-65.
Robinson 1997
E.W. Robinson, *The First Democracies: Early Popular Government Outside Athens*, Stuttgart 1997.
Robinson 2011
E.W. Robinson, *Democracy Beyond Athens: Popular Government in the Greek Classical Age*, Cambridge 2011.
R. Robinson 1962
R. Robinson, *Aristotle's* Politics, *Books III and IV*, translated with introduction and comments (Clarendon Aristotle Series), Oxford 1962 (rev. ed. 1995 by D. Keyt).
Roochnik
D. Roochnik, *Substantial City: Reflections on Aristotle's Politics*, «Polis» XXVII 2010, pp. 275-91.
Rose
V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta*, Leipzig 1886.
Rosler
A. Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford 2005.
Ross 1949
W.D. Ross, *Aristotle*, London 1949[5] (trad. it. *Aristotele*, Bari 1946).
Ross 1957
W.D. Ross, *Aristotelis Politica*, Oxford 1957.
Rowe 1977
C.J. Rowe, *Aims and Methods in Aristotle's Politics*, «Classical Quarterly» XXVII 1977, pp. 159-72 (versione riveduta in Keyt – Miller 1991, pp. 57-74).
Rowe 1989
C.J. Rowe, *Reality and Utopia*, «Elenchos» X 1989, pp. 317-36.

Rowe 2000
C.J. Rowe, «Aristotelian Constitutions», in Rowe – Schofield, pp. 366-89.
Rowe – Schofield
C.J. Rowe – M. Schofield (edd.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000.
Sabine
G. Sabine, *A History of Political Theory*, ed. rev. by T.L. Thorson, Hinsdale 1973[4] (trad. it. *Storia delle dottrine politiche*, Milano 1953).
Salkever
S.G. Salkever, *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*, Princeton 1990.
Samaras
T. Samaras, *Plato on Democracy*, New York 2002.
Samons
L.J. Samons II, *What's Wrong with Democracy?: From Athenian Practice to American Worship*, Berkeley-Los Angeles-London 2004.
Sancho Rocher
L. Sancho Rocher, *Justice et légalité chez Aristote et dans la pratique démocratique*, «Revue Internationale des Droits de l'Antiquité» LIV 2007, pp. 144-81.
Saunders 1970
T.J. Saunders, *Plato, the Laws*, transl. with an introduction, Harmondsworth 1970 (Penguin Classics Series).
Saunders 1981
T.J. Saunders, *Aristotle, The Politics*, transl. by T.A. Sinclair, revised and re-presented by T. J. Saunders, Harmondsworth 1981 (Penguin Classics Series).
Saunders 1984
T.J. Saunders, «The Controversy about Slavery reported by Aristotle, *Politics*, I vi, 1255[a]4 ff.», in A. Moffat (ed.), *Maistor: Classical, Byzantine, and Renaissance Studies for R. Browning*, Canberra 1984, pp. 25-36.
Saunders 1991
T.J. Saunders, *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Oxford 1991.
Saunders 1992
T.J. Saunders, «Plato's Later Political Thought», in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, New York-Cambridge 1992, pp. 464-92.
Saunders 1993
T.J. Saunders, «Aristotle and Bagehot on Constitutional Decep-

tion», in H.D. Jocelyn (ed.), *Tria Lustra, Essays and Notes Presented to John Pinsent*, Liverpool 1993, pp. 45-57.

Saunders 1995a
T.J. Saunders, *Aristotle* Politics*: Books I and II*, translated with a commentary, Oxford 1995.

Saunders 1995b
T.J. Saunders, «Women in the *Laws* of Plato», in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London 1995, pp. 591-609.

Saxonhouse
A.W. Saxonhouse, *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge 2006.

Schofield
M. Schofield, *Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery*, in Patzig, pp. 1-27.

Schumpeter
J.A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New York 1954 (trad. it. *Storia dell'analisi economica*, Torino 1990).

Schütrumpf 1991-2005
E. Schütrumpf, *Aristoteles, Politik*, übersetzt und erläutert, I-IV, Berlin-Darmstadt 1991-2005.

Schütrumpf 1994
E. Schütrumpf, «Aristotle on Sparta», in A. Powell – S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London-New York 1994, pp. 323-45.

Schütrumpf 2006
E. Schütrumpf, *Ernest Barker on the Composition and Structure of Aristotle's Politics*, «Polis» XXIII 2006, pp. 286-301.

Sedley
D. Sedley, *Is Aristotle's Teleology Anthropocentric?*, «Phronesis» XXXVI 1991, pp. 179-96.

Shields
C. Shields, *Aristotle*, London-New York 2007.

Sidgwick
H. Sidgwick, *Aristotle's Classification of Forms of Government*, «Classical Review» VI 1892, pp. 141-4.

Simpson 1997
P.L.P. Simpson, *The Politics of Aristotle*, transl. with introduction, analysis, and notes, Chapel Hill 1997.

Simpson 1998
P.L.P. Simpson, *A Philosophical Commentary on the* Politics *of Aristotle*, Chapel Hill 1998.

Simpson 2006
P. Simpson, *Aristotle's Defensible Defence of Slavery*, «Polis» XXIII 2006, pp. 95-115.

Sinclair 1951
T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1951 (trad. it. *Il pensiero politico classico*, Bari 1973).
Sinclair 1983
T.A. Sinclair, *Aristotle, The Politics*, rev. ed. by T.J. Saunders, Harmondsworth 1983².
Smith
N. Smith, *Aristotle's Theory of Natural Slavery*, in Keyt – Miller 1991, pp. 142-55 (versione precedente in «Phoenix» XXXVII 1983, pp. 109-229).
Snell
B. Snell, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I, Göttingen 1986².
Solmsen
F. Solmsen, *Leisure and Play in Aristotle's Ideal State*, «Rheinisches Museum» CVII 1964, pp. 193-220.
Sorabji
R. Sorabji, *State Power: Aristotle and Fourth Century Philosophy*, in Patzig, pp. 265-76 (= *Comments on* Barnes 1990).
Soudek
J. Soudek, *Aristotle's Theory of Exchange*, «Proceedings of the American Philosophical Society» LXXXVI 1952, pp. 45-75.
Spyridakis
S. Spyridakis, *Aristotle on Cretan poluteknia*, «Historia» XXVIII 1979, pp. 380-4.
Stalley 1983
R.F. Stalley, *An Introduction to Plato's* Laws, Oxford 1983.
Stalley 1991
R.F. Stalley, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, in Keyt – Miller 1991, pp. 182-99.
Stauffer
D.J. Stauffer, *Aristotle's Account of the Subjection of Women*, «Journal of Politics» LXX 2008, pp. 929-41.
Steinmetz
P. Steinmetz (ed.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim 1973.
Stocks
J.L. Stocks, *The Composition of Aristotle's Politics*, «Classical Quarterly» XXI 1927, pp. 177-87.
Stockton
D. Stockton, *The Classical Athenian Democracy*, Oxford 1990 (trad. it. *La democrazia ateniese*, Milano 1993).
Surowiecki
J. Surowiecki, *The Wisdom of Crowds*, New York 2005.

Susemihl – Hicks
F. Susemihl – R.D. Hicks, *The Politics of Aristotle*, text, introduction, analysis, and commentary to Books I-V, London 1894 (1976).
Swanson
J.A. Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*, Ithaca 1992.
Swanson – Corbin
J.A. Swanson – C.D. Corbin, *Aristotle's Politics: A Reader's Guide*, London-New York 2009.
Syme
R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford 1939 (trad. it. *La rivoluzione romana*, Torino 1962).
Taylor
C.C.W. Taylor, «Politics», in Barnes 1995, pp. 233-58.
Q. Taylor
Q. Taylor, *Public Deliberation and Popular Government in Aristotle's Politics*, «Interpretation» XXIX 2002, pp. 241-60.
Tessitore
A. Tessitore (ed.), *Aristotle and Modern Politics. The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame 2002.
Tigerstedt
E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I-III, Stockholm-Göteborg-Uppsala 1965-78.
Trott
A. Trott, *Logos and the Political Nature of Anthropos in Aristotle's Politics*, «Polis» XXVII 2010, pp. 292-307.
Uduigwomen – Edet
A. Uduigwomen – M. Edet, *The Primacy of the Family in the Philosophies of Confucius and Aristotle, and in African Philosophy: A Comparative Analysis*, «Journal of Indian Council of Philosophical Research» XXII 2005, pp. 115-28.
Vander Waerdt 1985
P.A. Vander Waerdt, *Kingship and Philosophy in Aristotle's Best Regime*, «Phronesis» XXX 1985, pp. 249-73.
Vander Waerdt 1991
P.A. Vander Waerdt, *The Plan and Intention of Aristotle's Ethical and Political Writings*, «Illinois Classical Studies» XVI 1991, pp. 231-53.
Ventura
D. Ventura, *Giustizia e costituzione in Aristotele*, Milano 2009.
Viano
C.A. Viano, *Aristotele, Politica*, Torino 1992.

Vlastos
G. Vlastos, «The historical Socrates and Athenian democracy», in Id., *Socratic Studies*, Cambridge 1994.
von Fritz
K. von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York 1954.
Waldron
J. Waldron, *The Wisdom on the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's* Politics, «Political Theory» XXIII 1995, pp. 563-84.
Wallace 1985
R.W. Wallace, *The Areopagos Council to 307 B.C.*, Baltimore-London 1985.
Wallace 1996
R.W. Wallace, *Law, Freedom, and the Concept of Citizens' Rights in Democratic Athens*, in Ober – Hedrick, pp. 105-20.
Ward
J. Ward, *Aristotle on Physis: Human Nature in the Ethics and Politics*, «Polis» XXII 2005, pp. 287-308.
Wardy
R. Wardy, *Aristotelian Rainfall or the Lore of Averages*, «Phronesis» XXXVIII 1993, pp. 18-30.
Waterfield
R. Waterfield, *Why Socrates Died*, New York-London 2009.
Weil
R. Weil, *Aristote et l'Histoire: Essai sur la "Politique"*, Paris 1960.
Werlings
M.-J. Werlings, *Le* dèmos *avant la démocratie. Mots, concepts, réalités historiques*, Paris 2010.
Wieland
W. Wieland, «The Problem of Teleology», in J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (edd.), *Articles on Aristotle*, 1. *Science*, London 1975, pp. 141-60 (trad. di *Die Aristotelische Physik*, Göttingen 1962 [1970²], ch. 16).
Willetts
R.F. Willetts, *Aristocratic Society in Ancient Crete*, London 1955.
Williams
B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993 (trad. it. *Vergogna e necessità*, Bologna 2007).
Wood – Wood
E.M. Wood – N. Wood, *Class Ideology and Ancient Political Theory*, Oxford 1978.

Woods
M. Woods, *Aristotle's* Eudemian Ethics, *Books I, II and VII*, translated with a commentary (Clarendon Aristotle Series), Oxford 1982 (1992²).
Yack 1993
B. Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-London 1993.
Yack 2006
B. Yack, *Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation*, «Political Theory» XXXIV 2006, pp. 417-38.

NOTA AL TESTO

Il testo offerto nella presente edizione è quello di W.D. Ross (*Aristotelis Politica*, Oxford 1957), da cui ci si è discostati nei seguenti casi:

		VALLA·	ROSS
I	2, 1252 a 28	γενέσεως	γεννήσεως
	9, 1257 b 7	εἶναι τοῦ	ἐστι
	11, 1258 b 21	πρῶτα	πρώτης
	13, 1260 a 4	ἀρχομένων	ἀρχόντων
II	2, 1261 a 30	διαφέρειν	διαφέρει
	6, 1266 a 18	ἐκ δὲ τοῦ τετάρτου [τῶν τετάρτων]	ἐκ δὲ [τοῦ τετάρτου] τῶν τετάρτων
	7, 1267 a 39	καὶ γὰρ ἂν	καὶ γὰρ [ἂν]
	11, 1273 b 5	ἄρχειν	ἀργεῖν
III	6, 1279 a 12	αὐτοῦ	αὑτοῦ
	7, 1279 a 32	τοὺς μετέχοντας	τοὺς ⟨μὴ⟩ μετέχοντας
	8, 1279 b 22-3	συμβαίνοι	συμβαίνει
	8, 1279 b 39	αἰτίας γίνεσθαι	αἰτίας ⟨αἰτίας⟩ γίνεσθαι
	12, 1283 a 4	εἰ γὰρ μᾶλλον	εἰ γὰρ ἐνάμιλλον
	16, 1287 a 15	ἔχειν	ἔχει
	16, 1287 a 39	πιστευθέντας	πεισθέντας
IV	1, 1288 b 18	μηθὲν	οὐθὲν
	1, 1288 b 35	ὡς	ὥσθ'
	1, 1289 a 3	κοινωνεῖν	καινίζειν
	1, 1289 a 3	ὡς	ὥστ'
	1, 1289 a 11	μετὰ δὲ	ἔστι δὲ
	1, 1289 a 18	νόμοι δὲ	νόμοι δ' οἱ
	3, 1290 a 18	δημοκρατίαν	δημοκρατίας
	4, 1290 b 15	δῆμος	ὀλιγαρχία
	5, 1292 b 21	μεταβάλλοντες	μεταβαλόντες
	6, 1292 b 32-3	τὸ δὲ... οὐσῶν	† τὸ δὲ... οὐσῶν †

11, 1295 a 38	τῆς ἑκάστοις	⟨τὸ⟩ τῆς ἑκάστοις
11, 1295 b 7	ὑπερπλούσιον	ὑπερπλούσιον ⟨ὄντα⟩
13, 1297 b 4	ποῖον	πόσον
14, 1298 b 4	ὀλιγαρχικὴν	ὀλιγαρχικωτάτην

TESTO E TRADUZIONE

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ
ΤΑ ΠΟΛΙΤΙΚΑ

ARISTOTELE
POLITICA

A

1252 a 1. Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ' ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτική. ὅσοι μὲν οὖν οἴονται πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν καὶ οἰκονομικὸν καὶ δεσποτικὸν εἶναι τὸν αὐτὸν οὐ καλῶς λέγουσιν (πλήθει γὰρ καὶ ὀλιγότητι νομίζουσι διαφέρειν ἀλλ' οὐκ εἴδει τούτων ἕκαστον, οἷον ἂν μὲν ὀλίγων, δεσπότην, ἂν δὲ πλειόνων, οἰκονόμον, ἂν δ' ἔτι πλειόνων, πολιτικὸν ἢ βασιλικόν, ὡς οὐδὲν διαφέρουσαν μεγάλην οἰκίαν ἢ μικρὰν πόλιν· καὶ πολιτικὸν δὲ καὶ βασιλικόν, ὅταν μὲν αὐτὸς ἐφεστήκῃ, βασιλικόν, ὅταν δὲ κατὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστήμης τῆς τοιαύτης κατὰ μέρος ἄρχων καὶ ἀρχόμενος, πολιτικόν· ταῦτα δ' οὐκ ἔστιν ἀληθῆ)· δῆλον δ' ἔσται τὸ λεγόμενον ἐπισκοποῦσι κατὰ τὴν ὑφηγημένην μέθοδον. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων ἀνάγκη διαιρεῖν (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός), οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὀψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε δια-

LIBRO I

1[1]. Poiché, come si può constatare, non esiste città che non sia 1252 a
una comunità e non c'è comunità che non sussista in vista di un certo bene (del resto, ciascuno compie ogni azione in funzione di qualcosa che gli appaia buono), è indubbio che tutte vanno in cerca di un qualche bene, ma soprattutto lo perseguirà la comunità che, per essere sovrana fra tutte e comprensiva di tutte, cercherà il bene che sovrasta tutti gli altri. Si tratta di quella che noi chiamiamo città o comunità politica[2]. Non dicono una cosa giusta quanti sono convinti che i termini politico, re, amministratore o padrone significhino tutti la stessa cosa e non differiscano l'uno dall'altro per specie, ma per il numero esiguo o consistente dei loro sottoposti: così, se sono pochi avremo il padrone, se sono un po' di più un pubblico amministratore; ancora di più ed ecco un uomo politico o un re, quasi che una piccola città e una grande casa non differissero per nulla. E, per quanto riguarda l'uomo politico e il re, abbiamo il potere di un re quando qualcuno si impone da sé e di un uomo politico quando, secondo i criteri di un tal genere di scienza, a turno governa e a turno è governato. Ma una siffatta partizione non ha alcun valore[3]. La nostra affermazione risulterà chiara a chiunque conduce la ricerca secondo il metodo che ci guida. Come in altri campi, bisogna dividere il caso complesso fino ai suoi elementi non composti (che poi costituiscono le parti più piccole del tutto), di modo che, analizzando la città nelle sue componenti, guadagneremo una più lucida visione di esse, sia per quanto le distingue l'una dall'altra, sia

φέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων.

2. εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον), ἄρχον δὲ φύσει καὶ ἀρχόμενον διὰ τὴν σωτηρίαν. τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον [ταῦτα] τῷ σώματι πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον· διὸ δεσπότῃ καὶ δούλῳ ταὐτὸ συμφέρει. φύσει μὲν οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον (οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον οἱ χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν, πενιχρῶς, ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ δουλεῦον)· ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν. αἴτιον δ' ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου. διό φασιν οἱ ποιηταὶ

βαρβάρων δ' Ἕλληνας ἄρχειν εἰκός,

ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν. ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη, καὶ ὀρθῶς Ἡσίοδος εἶπε ποιήσας

οἶκον μὲν πρώτιστα γυναῖκά τε βοῦν τ' ἀροτῆρα·

ὁ γὰρ βοῦς ἀντ' οἰκέτου τοῖς πένησίν ἐστιν. ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν

eventualmente per la possibilità di esprimere una qualche valutazione tecnica su ciascuno dei ruoli menzionati[4].

25 Insomma, se uno osservasse le cose nel loro sviluppo naturale, anche in questa occasione, come in altre, ne avrebbe una visione più corretta. In primo luogo bisogna mettere insieme quegli esseri che non possono esistere l'uno senza l'altro, come ad esempio la femmina e il maschio al fine della riproduzione (e questo non in dipendenza di una scelta individuale, perché il lasciare dopo di sé qualcun altro simile a sé è una disposizione della natura, valida tanto per l'uomo quanto per tutti gli altri viventi, animali o vegetali che siano) o chi da natura è fatto per comandare e chi per obbedire, se vuol sopravvivere. In effetti, l'essere che per le sue doti intellettuali è capace di prevedere le situazioni ha per natura il comando e per natura ha il predominio; invece, chi per forza fisica regge la fatica soggiace al comando ed è schiavo per natura: ecco allora che la medesima condizione dà vantaggio tanto al padrone quanto allo schiavo[6]. La donna e lo schiavo sono dunque diversi per na- 1252 b
tura, perché la natura non opera come i coltellai di Delfi, cioè non lavora al risparmio, ma, se genera una cosa, è per quell'unico impiego e così ciascuno strumento ottiene il miglior risultato, se serve non a molte opere ma a una sola. È pur vero, però, che fra i popoli barbari la donna e lo schiavo hanno il medesimo ruolo, perché manca loro il naturale principio del potere, e così il loro modo di stare insieme è quello di una schiava con uno schiavo. Proprio da qui proviene ciò che dicono i poeti:

«è naturale che i Greci abbiano potere sui barbari»,

come se barbaro e schiavo fossero per natura la stessa cosa[7]. In ogni caso, da queste due comunità nasce la prima forma di famiglia, e certamente non sbagliava Esiodo quando nei suoi versi diceva:

«prima di ogni altra cosa, una famiglia, una donna e un bue
[da aggiogare all'aratro»,

dove, fra gente povera, il bue sta al posto del servo. Pertanto, la comunità predisposta da natura per i bisogni quotidiani è il consorzio

οἰκός ἐστιν, οὓς Χαρώνδας μὲν καλεῖ ὁμοσιπύους, Ἐπιμενίδης δὲ ὁ Κρὴς ὁμοκάπους· ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι, οὓς καλοῦσί τινες ὁμογάλακτας, παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας. διὸ καὶ τὸ πρῶτον ἐβασιλεύοντο αἱ πόλεις, καὶ νῦν ἔτι τὰ ἔθνη· ἐκ βασιλευομένων γὰρ συνῆλθον· πᾶσα γὰρ οἰκία βασιλεύεται ὑπὸ τοῦ πρεσβυτάτου, ὥστε καὶ αἱ ἀποικίαι, διὰ τὴν συγγένειαν. καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὃ λέγει Ὅμηρος

θεμιστεύει δὲ ἕκαστος
παίδων ἠδ' ἀλόχων.

σποράδες γάρ· καὶ οὕτω τὸ ἀρχαῖον ᾤκουν. καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο, ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν. ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἔστιν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι. τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου ἵππου οἰκίας. ἔτι τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ τέλος βέλτιστον· ἡ δ' αὐτάρκεια καὶ τέλος καὶ βέλτιστον. ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος· ὥσπερ καὶ ὁ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς

familiare costituito da quelli che dividono fra loro il pane – così li chiama Caronda – o da quelli che condividono la mensa, secondo la definizione di Epimenide di Creta[8]. La prima comunità formata da più famiglie, per rispondere a bisogni non legati alla quotidianità, è il villaggio; anzi, sembrerebbe che il villaggio nasca principalmente per via naturale dall'opera di colonizzazione della famiglia, e che in esso alcuni – i figli e i figli dei figli – meritino il nome di «fratelli di latte». Ecco il motivo per cui, all'origine, le città erano governate da re, e ancor oggi lo sono i popoli: perché nascono dall'aggregazione di comunità a forma monarchica e, siccome ogni famiglia ha come re il più anziano, di conseguenza lo avranno anche le loro colonie, in ragione della comune origine. Del resto, è proprio questo che dice Omero:

«ognuno fissa la legge
per i figli e le mogli».

Allora si viveva in luoghi separati, secondo il modo di abitare dei popoli antichi, e proprio per tale motivo tutti dicono che gli dèi sono sudditi di un re, perché in quei tempi antichi – ma anche oggi – comandavano i re, e gli uomini rappresentavano a propria immagine, come l'aspetto, così il modo di vivere degli dèi[9]. La forma matura di comunità derivata da più villaggi è la città, potremmo dire, fin dal momento in cui ha raggiunto il traguardo di una totale autosufficienza, perché, se essa è nata per assicurare la vita, si realizza nel garantire una buona vita. Perciò ogni città è secondo natura se tali sono anche le comunità originarie, dato che quella è il fine di queste, e la natura stessa è fine, tanto è vero che noi chiamiamo natura di ciascun essere quel tipo di realtà che esso è al culmine della sua generazione, come nel caso di un uomo, di un cavallo e di una casa. E poi, se il fine e il «ciò in vista di cui» corrispondono alla condizione migliore, il bastare a sé stessi è tanto un fine quanto 1253 a
la condizione migliore[10]. Allora, da quanto si è detto risulta che la città è una delle istituzioni conformi a natura, che l'uomo è per natura un animale adatto a vivere in uno stato e che chi non ha città – certo, non per un caso ma proprio per sua natura – o è un uomo da nulla (uno di quelli chiamati da Omero, non senza disprezzo,

ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος·

ἅμα γὰρ φύσει τοιοῦτος καὶ πολέμου ἐπιθυμητής, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων· ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις (μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις), ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστι τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν. καὶ πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην (διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη), πάντα δὲ τῷ ἔργῳ ὥρισται καὶ τῇ δυνάμει, ὥστε μηκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ὁμώνυμα. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθείς, ὁμοίως τοῖς ἄλλοις μέρεσιν ἔξει πρὸς τὸ ὅλον, ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθεὶς βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθεὶς νόμου καὶ

«senza famiglia, né leggi, né casa»;

e chi è tale per natura sarà anche litigioso, senza legami, come una pedina isolata sul tavoliere)[11], oppure è al di sopra dell'umano. Perciò è chiaro che l'uomo è un animale adatto a vivere in uno stato più di tutte le api e di ogni animale del gregge. Del resto, come andiamo dicendo, la natura non fa nulla invano. L'essere umano è l'unico vivente ad avere la parola e, se la voce, in quanto espressione di dolore e di piacere, appartiene anche agli altri animali (perché nel loro caso sino a tal punto e non oltre si è spinta la natura, cioè fino a provvederli della sensazione di dolore e di piacere e della possibilità di comunicarla ad altri), la parola è in grado di manifestare l'utile e il dannoso e, di conseguenza, anche il giusto e l'ingiusto. E ciò, a paragone con gli altri animali, è un carattere peculiare dell'uomo, il quale è il solo ad avere percezione di ciò che è buono e cattivo, giusto e ingiusto, e di altro ancora; è proprio la condivisione di tali valori che dà origine al nucleo familiare e alla città[12]. Quest'ultima, per natura, viene prima della famiglia e prima di ciascun individuo, perché è pur necessario che l'intero preceda la parte. Così, se togliessimo l'intero, non ci sarebbe più né il piede né la mano, se non equivocando sui termini: ad esempio, facendo riferimento a una mano di pietra, la quale, comunque, sarebbe una mano priva della vita. E, siccome ogni cosa si definisce sulla base dell'azione e della funzione, qualora essa vada a perdere sia l'una sia l'altra non si può dire che sia la stessa di prima, ma solo che ha lo stesso nome. È dunque evidente che la città è un'istituzione naturale e che precede l'individuo; se, infatti, l'individuo isolato non basta a sé – come capita a ogni altra parte rispetto al tutto –, chi non ha modo di associarsi agli altri, oppure non ha bisogno di far parte di una città per il fatto di essere autosufficiente, questi è o una bestia o un dio[13]. In conseguenza di ciò, per ognuno c'è un naturale impulso a un tal genere di vita comunitaria, e certamente a chi per primo l'ha istituita va il merito dei beni più preziosi. In tal senso, se l'uomo, nella sua piena realizzazione, è il migliore degli animali, quando è avulso dalla legge e dalla giustizia è

δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δὲ ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν, ἡ δὲ δικαιοσύνη τοῦ δικαίου κρίσις.

1253 b 3. ἐπεὶ δὲ φανερὸν ἐξ ὧν μορίων ἡ πόλις συνέστηκεν, ἀναγκαῖον πρῶτον περὶ οἰκονομίας εἰπεῖν· πᾶσα γὰρ σύγκειται πόλις ἐξ οἰκιῶν. οἰκονομίας δὲ μέρη ἐξ ὧν πάλιν οἰκία συνέστηκεν· οἰκία δὲ τέλειος ἐκ δούλων καὶ ἐλευθέρων. ἐπεὶ δ' ἐν τοῖς ἐλαχίστοις πρῶτον ἕκαστον ζητητέον, πρῶτα δὲ καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας δεσπότης καὶ δοῦλος, καὶ πόσις καὶ ἄλοχος, καὶ πατὴρ καὶ τέκνα, περὶ τριῶν ἂν τούτων σκεπτέον εἴη τί ἕκαστον καὶ ποῖον δεῖ εἶναι. ταῦτα δ' ἐστὶ δεσποτικὴ καὶ γαμική (ἀνώνυμον γὰρ ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις) καὶ τρίτον τεκνοποιητική (καὶ γὰρ αὕτη οὐκ ὠνόμασται ἰδίῳ ὀνόματι). ἔστωσαν δὴ αὗται ⟨αἱ⟩ τρεῖς ἃς εἴπομεν. ἔστι δέ τι μέρος ὃ δοκεῖ τοῖς μὲν εἶναι οἰκονομία, τοῖς δὲ μέγιστον μέρος αὐτῆς· ὅπως δ' ἔχει, θεωρητέον· λέγω δὲ περὶ τῆς καλουμένης χρηματιστικῆς. πρῶτον δὲ περὶ δεσπότου καὶ δούλου εἴπωμεν, ἵνα τά τε πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρείαν ἴδωμεν, κἂν εἴ τι πρὸς τὸ εἰδέναι περὶ αὐτῶν δυναίμεθα λαβεῖν βέλτιον τῶν νῦν ὑπολαμβανομένων. τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ἐπιστήμη τέ τις εἶναι ἡ δεσποτεία, καὶ ἡ αὐτὴ οἰκονομία καὶ δεσποτεία καὶ πολιτικὴ καὶ βασιλική, καθάπερ εἴπομεν ἀρχόμενοι· τοῖς δὲ παρὰ φύσιν

certo il peggiore di tutti. La cosa più grave è l'ingiustizia allorché ha dalla sua la forza delle armi. In verità, l'uomo per sua natura dispone delle armi in vista della saggezza e della virtù, ma di esse può fare anche un uso totalmente contrario. Ecco allora che un individuo senza virtù diviene l'essere di gran lunga più empio e selvaggio, assolutamente spregevole perché votato ai piaceri del sesso e del cibo. La giustizia, invece, ha una dimensione politica e, mentre il diritto è l'ordine inerente a una comunità politica, la giustizia è il giudizio su ciò che è giusto[14].

3[15]. Date per conosciute le parti di cui consta la città, bisogna 1253 b
incominciare a trattare della conduzione della famiglia, perché ogni città è costituita da famiglie. Gli elementi dell'economia familiare dipendono da quelli che hanno sempre formato il nucleo familiare, il quale peraltro si ritiene completo quando è composto di schiavi e di liberi. Poiché ogni ricerca deve iniziare dalle componenti elementari, e le parti prime e originarie della famiglia sono il padrone e lo schiavo, il marito e la moglie, il padre e i figli, ecco allora che è bene indagare su ciascuna di queste tre coppie per vedere che cosa essa sia e quale genere di cosa dovrebbe essere. In questo consiste l'arte «padronale» e «matrimoniale» (in effetti manca un nome specifico per indicare il rapporto fra uomo e donna), e come terza l'arte «generativa» (anch'essa difetta di un nome proprio)[16]. Comunque, le competenze a cui accennavamo sono proprio queste tre. C'è però una parte ulteriore che per alcuni sembra costituire l'amministrazione domestica, e per altri la parte predominante di essa: bisogna esaminare come stanno le cose; mi riferisco alla cosiddetta «crematistica»[17]. Per cominciare, parliamo del padrone e dello schiavo, in vista del suo uso in funzione delle necessità essenziali e della possibilità di saperne un po' di più sull'argomento, rispetto a quanto oggi è di dominio comune. Effettivamente, taluni sono convinti che quella del padrone sia in qualche modo una scienza e che – come peraltro si diceva fin dall'inizio – l'amministrazione familiare, la tecnica del comando, la politica e anche l'arte di regnare costituiscano un'unica disciplina. Ma per altri l'essere padrone è contrario a natura, perché è solo secondo la legge che

τὸ δεσπόζειν (νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν)· διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.

4. ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας (ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ ζῆν καὶ εὖ ζῆν), ὥσπερ δὲ ταῖς ὡρισμέναις τέχναις ἀναγκαῖον ἂν εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα, εἰ μέλλει ἀποτελεσθήσεσθαι τὸ ἔργον, οὕτω καὶ τῷ οἰκονομικῷ. τῶν δ' ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα τὰ δὲ ἔμψυχα (οἷον τῷ κυβερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον ὁ δὲ πρῳρεὺς ἔμψυχον· ὁ γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν)· οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον, καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων πᾶς ὑπηρέτης. εἰ γὰρ ἠδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὑτοῦ ἔργον, ⟨καὶ⟩ ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἡφαίστου τρίποδας, οὕς φησιν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ καὶ τὰ πλῆκτρα ἐκιθάριζεν, οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ὄργανα ποιητικὰ ὀργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα πρακτικόν· ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς κερκίδος ἕτερόν τι γίνεται παρὰ τὴν χρῆσιν αὐτῆς, ἀπὸ δὲ τῆς ἐσθῆτος καὶ τῆς κλίνης ἡ χρῆσις μόνον. ἔτι δ' ἐπεὶ διαφέρει ἡ ποίησις εἴδει καὶ ἡ πρᾶξις, καὶ δέονται ἀμφότεραι ὀργάνων, ἀνάγκη καὶ ταῦτα τὴν αὐτὴν ἔχειν διαφοράν. ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησις, ἐστιν· διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν. τὸ δὲ κτῆμα λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ μόριον. τό τε γὰρ μόριον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόριον, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἄλλου· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτῆμα. διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον, ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ

esiste la condizione di schiavo e di libero, mentre secondo natura non c'è nessuna differenza. Per tale motivo essa va contro giustizia: è infatti un atto di violenza[18].

4[19]. Siccome i beni fanno parte della famiglia e l'arte di procurarseli è una parte dell'amministrazione familiare (senza il necessario, infatti, non si può né vivere né vivere bene), come nelle arti specifiche sono necessari strumenti particolari se si vuole portare a termine l'opera, così deve valere per l'amministrazione familiare. Degli strumenti, alcuni sono inanimati, altri animati (per esempio, il nocchiero si serve tanto di un mezzo inanimato, il timone, quanto di uno animato, l'ufficiale di prua, giacché nel campo delle arti l'inserviente è incluso nella categoria degli strumenti); analogamente, anche i beni sono strumenti per vivere, e la proprietà è la somma degli strumenti, nella quale lo schiavo è un bene animato e chiunque sia al servizio di un altro è come uno strumento, che viene prima degli altri strumenti. In verità, se ciascuno strumento sapesse, in risposta a un ordine o per una sorta di presentimento, portare a termine l'opera che gli tocca – come, a quanto si dice, facevano le statue di Dedalo e i tripodi di Efesto, che, secondo il poeta, da soli entravano nell'assemblea divina –, se allo stesso modo le spole e i plettri tessessero e suonassero da sé, né gli architetti dovrebbero far ricorso ai muratori né i padroni agli schiavi[20]. Nel parlare co- 1254 a
mune, dunque, gli strumenti sono mezzi di produzione, invece la proprietà è un oggetto d'uso perché, se da una spola si cava qualcosa di diverso rispetto all'uso che se ne fa, da un abito o da un letto si trae vantaggio solo per l'uso; e poi, essendoci una differenza di specie fra la produzione e l'azione, e avendo ambedue bisogno di strumenti, è necessario che anche questi rivelino un'identica differenza. Poiché la vita è un'azione, e non una produzione, anche lo schiavo è un aiuto in vista dell'azione[21]. La proprietà si dice come si dice la parte: ora, quest'ultima non solo è parte di qualcos'altro, ma appartiene completamente a quest'altra cosa. Lo stesso vale per i beni di proprietà: perciò il padrone è solamente padrone dello schiavo, ma non appartiene allo schiavo, mentre lo schiavo non è solo schiavo di un padrone, ma è sua assoluta proprietà. Di

δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις, ἐκ τούτων δῆλον· ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύ-
σει ἀλλ' ἄλλου ἄνθρωπος ὤν, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν, ἄλλου
δ' ἐστὶν ἄνθρωπος ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἄνθρωπος ὤν, κτῆμα δὲ
ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν.

5. πότερον δ' ἔστι τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὔ, καὶ πότερον βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὔ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστί, μετὰ ταῦτα σκεπτέον. οὐ χαλεπὸν δὲ καὶ τῷ λόγῳ θεωρῆσαι καὶ ἐκ τῶν γινομένων καταμαθεῖν. τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. καὶ εἴδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἔστιν (καὶ ἀεὶ βελτίων ἡ ἀρχὴ ἡ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων, οἷον ἀνθρώπου ἢ θηρίου· τὸ γὰρ ἀποτελούμενον ὑπὸ τῶν βελτιόνων βέλτιον ἔργον· ὅπου δὲ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, ἔστι τι τούτων ἔργον)· ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον, καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἔστι τις ἀρχή, οἷον ἁρμονίας. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως· τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις· διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον· τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ
1254b μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα

quale natura sia lo schiavo e quale sia la sua funzione, risulta senza dubbio da ciò: chi, pur essendo uomo, per sua natura non è padrone di sé stesso, ma dipende da un altro, questi è naturalmente schiavo; ed è un uomo di altri chi, pur umano, è oggetto di proprietà, una proprietà che è uno strumento a sé stante per l'azione[22].

5[23]. Si deve successivamente considerare se in natura esista, o non esista, un individuo del genere sopra descritto, e se sia giusto e anche la cosa migliore essere schiavo di qualcuno, oppure no, e se anzi l'intera istituzione della schiavitù sia contraria a natura. In verità, questo compito non è così difficile se si valuta sulla base della ragione e si trae insegnamento da come vanno le cose. Esercitare il comando ed esserne soggetti non è solamente una delle condizioni necessarie, ma anche una di quelle utili, tant'è vero che fin dal primo momento, dalla nascita, alcuni segni distinguono le attitudini a essere comandati e a comandare. E poi i generi del comando e della subordinazione sono non pochi, anche se vale sempre la regola che il miglior comando è quello che si esercita sui migliori subordinati – come quello sull'uomo rispetto a quello sulla bestia –, in quanto l'opera migliore è compiuta dai migliori e, allorché uno dà ordini e un altro li esegue, c'è sempre un'opera che viene da loro compiuta[24]. Del resto, quando si mette insieme qualcosa di unitario e di comune a partire da una pluralità di elementi continui o discontinui, in ogni caso, emerge una parte dominante e una dominata; e quello che emerge dalla natura nel suo complesso vale pure per gli esseri viventi; anzi, perfino nelle cose inanimate si trova un principio dominante, basti pensare all'armonia. Ma questo forse è un argomento che va al di là della nostra ricerca. L'animale è fondamentalmente costituito di anima e corpo, di cui l'una è per natura la parte direttiva, l'altro è quella che si lascia dirigere. Tuttavia, la conformità a natura di un essere va colta negli individui che meglio realizzano la loro natura e non in quelli che l'hanno in forma alterata; e quindi si guarderà all'uomo con le migliori disposizioni quanto al corpo e all'anima, perché in esso la relazione di cui parliamo apparirà con ogni evidenza. Certo, se si mirasse ai malvagi o a quelli che hanno comportamenti viziosi, il più del- 1254 b

τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν. ἔστι δ' οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῴῳ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικήν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν. πάλιν ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὡσαύτως· τὰ μὲν γὰρ ἥμερα τῶν ἀγρίων βελτίω τὴν φύσιν, τούτοις δὲ πᾶσι βέλτιον ἄρχεσθαι ὑπ' ἀνθρώπου· τυγχάνει γὰρ σωτηρίας οὕτως. ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, καὶ τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων. ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις, καὶ τοῦτ' ἐστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγῳ [αἰσθανόμενα] ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεία δὲ παραλλάττει μικρόν· ἡ γὰρ πρὸς τἀναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρά τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῴων. βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν

le volte il corpo, e non l'anima, parrebbe avere il sopravvento: ma ciò dipende dal fatto che sono stolti e in contrasto con la natura[25]. In linea con quanto diciamo, è lecito cogliere nell'animale tanto un principio padronale quanto un principio politico, perché, se l'anima dirige il corpo in forza del potere di un padrone, l'intelletto dirige l'impulso secondo un potere politico o addirittura regale. In tutto ciò risulta con chiarezza quanto per il corpo sia naturale, oltre che vantaggioso, stare sottomesso all'anima, e per la parte passionale essere obbediente all'intelletto e alla facoltà razionale: collocare tutte le componenti sullo stesso piano o invertirne i ruoli sarebbe un danno per ciascuna di esse. Lo stesso principio che vale per gli uomini vale anche per gli altri viventi, tant'è vero che gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici, e per tutti loro è preferibile lasciarsi dirigere dall'uomo: così hanno la possibilità di stare al sicuro. Inoltre, fra uomo e donna, per natura l'uno è migliore e l'altra è peggiore, l'uno è destinato a comandare e l'altra a obbedire. E così è necessariamente per tutti gli uomini[26]. Per tale ragione quelli che mostrano di essere tanto distanti dagli altri quanto l'anima lo è dal corpo e l'essere umano dalla bestia (e si trovano in tali condizioni tutti quelli la cui azione propria consiste nel far uso del corpo, e in ciò appunto sta il miglior frutto che se ne può trarre), questi sono schiavi per natura e, come nei casi sopra menzionati, anche per loro è più conveniente essere soggetti a una siffatta supremazia. È per natura schiavo chi può essere di un altro (e per questo finisce con l'essere di un altro) e ha parte della ragione solo per quel tanto che riesce a percepirla da altri, ma non avendola in proprio; invece gli altri animali non rispondono neppure alla ragione ma reagiscono solo alle affezioni. Quanto all'uso a cui sono adibiti, non c'è una grande differenza, perché, sia in un caso che nell'altro – ossia in quello degli schiavi e in quello degli animali domestici –, essi col loro corpo provvedono alle necessità di chi li utilizza[27]. La natura ha scelto, dunque, di fare differenti anche i corpi dei liberi e quelli degli schiavi, fornendo questi ultimi di un fisico vigoroso buono per i bisogni elementari, mentre gli altri di una posizione eretta del tutto inidonea a tali mansioni, e

βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διῃρημένος εἴς τε τὴν πολεμικὴν χρείαν καὶ τὴν εἰρηνικήν), συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοὐναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς· ἐπεὶ τοῦτό γε φανερόν, ὡς εἰ τοσοῦτον γένοιντο διάφοροι τὸ σῶμα μόνον ὅσον αἱ τῶν θεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαῖεν ἂν ἀξίους εἶναι τούτοις δουλεύειν. εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς τοῦτο διωρίσθαι· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ῥᾴδιον ἰδεῖν τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ τοῦ σώματος. ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν.

6. ὅτι δὲ καὶ οἱ τἀναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς, οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δοῦλος. ἔστι γάρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστιν ἐν ᾗ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναί φασιν. τοῦτο δὴ τὸ δίκαιον πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ ῥήτορα γράφονται παρανόμων, ὡς δεινὸν ⟨ὂν⟩ εἰ τοῦ βιάσασθαι δυναμένου καὶ κατὰ δύναμιν κρείττονος ἔσται δοῦλον καὶ ἀρχόμενον τὸ βιασθέν. καὶ τοῖς μὲν οὕτως δοκεῖ τοῖς δ' ἐκείνως, καὶ τῶν σοφῶν. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς ἀμφισβητήσεως, καὶ ὃ ποιεῖ τοὺς λόγους ἐπαλλάττειν, ὅτι τρόπον τινὰ ἀρετὴ τυγχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα, καὶ ἔστιν ἀεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινος, ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνον εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν (διὰ γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν ἄνοια δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν)· ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων οὔτε ἰσχυρὸν οὐθὲν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἄτεροι λόγοι, ὡς

1255a

invece adatta alla vita di città, scandita in attività di guerra e attività di pace. È pur vero che spesso si verifica il contrario, e cioè che certi individui abbiano solo il corpo dell'uomo libero e altri solo l'anima[28]. Del resto, se alcuni differissero solo per il fisico, quanto le immagini degli dèi si distinguono dalle nostre, tutti sosterrebbero che quelli ad essi inferiori meritano di essere loro schiavi; e quando ciò sia vero per le differenze del corpo, a maggior ragione dovrebbe esserlo per le differenze dell'anima, anche se la bellezza dell'anima non si coglie con la stessa facilità della bellezza del corpo. È dunque chiaro che per natura esistono individui che sono li- 1255 a
beri e altri che sono schiavi, per i quali la condizione di schiavitù è giovevole e giusta[29].

6[30]. Tuttavia, non si fatica a comprendere che anche chi è di opinione opposta, per certi aspetti, non ha torto. In verità, «essere in schiavitù» e «schiavo» hanno un duplice significato: da un lato può esserci uno che è schiavo o vive in schiavitù anche per effetto della legge, dove per legge si intende una convenzione secondo la quale ciò che viene conquistato in guerra è preda di chi se n'è impadronito. Però, molti che operano nel campo della legge accusano questa disposizione giuridica, proprio come se accusassero un oratore politico, di essere in violazione della legge, perché giudicano intollerabile che un uomo vittima di violenza finisca schiavo e in balìa di chi ha e può esercitare la forza. Anche fra i saggi si trovano alcuni che la pensano in un modo e altri in un altro[31]. Il motivo di questa controversia, e del fatto che sia possibile passare da un'argomentazione all'altra, è che in qualche modo la virtù, quando dispone dei mezzi per farlo, può essere grandemente prevaricatrice, e succede sempre che la parte dominante sia anche in uno stato di superiorità riguardo a un certo bene. Pertanto, la stessa violenza non sembra aliena dalla virtù e la contesa si riduce a una semplice disputa sul giusto (ecco perché a certuni sembra che il giusto sia un non senso, e ad altri invece pare che proprio a ciò si riduca il giusto, che il più forte comandi). Poiché queste posizioni sono incongruenti e indipendenti, anche le altre tesi non godono di alcuna forza né credibi-

οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπόζειν. ὅλως δ' ἀντεχόμενοί τινες, ὡς οἴονται, δικαίου τινός (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι) τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δικαίαν, ἅμα δ' οὔ φασιν· τήν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δικαίαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῇ πραθῆναι ληφθέντας. διόπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους. καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐθὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δοῦλον ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἴπομεν· ἀνάγκη γὰρ εἶναί τινας φάναι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δ' οὐδαμοῦ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ εὐγενείας· αὐτοὺς μὲν γὰρ οὐ μόνον παρ' αὑτοῖς εὐγενεῖς ἀλλὰ πανταχοῦ νομίζουσιν, τοὺς δὲ βαρβάρους οἴκοι μόνον, ὡς ὄν τι τὸ μὲν ἁπλῶς εὐγενὲς καὶ ἐλεύθερον τὸ δ' οὐχ ἁπλῶς, ὥσπερ καὶ ἡ Θεοδέκτου Ἑλένη φησὶ

> θείων δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἔκγονον ῥιζωμάτων
> τίς ἂν προσειπεῖν ἀξιώσειεν λάτριν;

ὅταν δὲ τοῦτο λέγωσιν, οὐθενὶ ἀλλ' ἢ ἀρετῇ καὶ κακίᾳ διορίζουσι τὸ δοῦλον καὶ ἐλεύθερον, καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς
1255 b δυσγενεῖς. ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν. ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται. ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις, καὶ οὐκ ⟨ἀεί⟩ εἰσιν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι οἱ δ' ἐλεύθεροι, δῆλον, καὶ ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ

lità, in particolare quella che non ritiene di affidare all'uomo di superiore virtù il compito di comandare e di fare da padrone[32]. Alcuni, risoluti a mantenere la questione nel campo della giustizia (e la legge è effettivamente una forma di giustizia), generalmente considerano giusta la schiavitù di guerra, ma nello stesso tempo lo negano, perché in effetti non si può escludere a priori che l'origine delle guerre sia iniqua e, d'altra parte, in nessun modo potremmo chiamare schiavo chi non merita di esserlo; altrimenti succederebbe che anche coloro che hanno fama di essere di provata nobiltà siano schiavi o figli di schiavi, una volta che capitasse loro di cadere prigionieri e d'esser venduti. Per tale motivo non vogliono chiamare schiavi questi uomini, ma solo i barbari. Però, quando si esprimono in questi termini, di nient'altro sono in cerca se non dello schiavo secondo natura di cui fin dall'inizio andiamo parlando: del resto, bisogna pur riconoscere che qualcuno è schiavo dovunque, e qualcun altro non lo è in nessun luogo. E lo stesso vale per la nobiltà di origine, in quanto i nobili si ritengono tali non solo quando sono fra di loro ma in ogni posto, mentre considerano nobili i barbari solo quando si trovano a casa loro, quasi che esistesse qualcosa che è in assoluto libero e nobile e invece qualcos'altro che non lo è altrettanto, esattamente come dice l'Elena di Teodette:

> «figlia di ambedue le radici divine,
> chi mai si sentirebbe in diritto di chiamarmi serva?».

Ma quando si dice così, si distingue lo schiavo e il libero, il nobile e il plebeo in nessun altro senso se non in rapporto alla virtù e al vizio. Infatti è opinione diffusa che come da un uomo nasce un 1255 b
uomo e da bestie una bestia, così dai buoni nasce un buono: o, per lo meno, questo è quello che si propone la natura il più delle volte, anche se non in tutti i casi ci riesce[33]. Non si può negare che quella disputa abbia un qualche fondamento razionale e che non ⟨sempre⟩ ci siano schiavi e liberi per natura, anche se in certe condizioni questa differenza va pure supposta: precisamente quando torna a vantaggio di alcuni l'essere soggetti e di altri il comandare.

δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν [καὶ δίκαιον], καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν ἣν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν, τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμφοῖν (τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ, καὶ σώματι καὶ ψυχῇ, ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος· διὸ καὶ συμφέρον ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένοις, τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τὸν τρόπον, ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι, τοὐναντίον).

7. φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τούτων ὅτι οὐ ταὐτόν ἐστι δεσποτεία καὶ πολιτική, οὐδὲ πᾶσαι ἀλλήλαις αἱ ἀρχαί, ὥσπερ τινές φασιν. ἡ μὲν γὰρ ἐλευθέρων φύσει ἡ δὲ δούλων ἐστίν, καὶ ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος), ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή. ὁ μὲν οὖν δεσπότης οὐ λέγεται κατ' ἐπιστήμην, ἀλλὰ τῷ τοιόσδ' εἶναι, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ δοῦλος καὶ ὁ ἐλεύθερος. ἐπιστήμη δ' ἂν εἴη καὶ δεσποτικὴ καὶ δουλική, δουλικὴ μὲν οἵαν περ ὁ ἐν Συρακούσαις ἐπαίδευεν· ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας· εἴη δ' ἂν καὶ ἐπὶ πλεῖον τῶν τοιούτων μάθησις, οἷον ὀψοποιικὴ καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα γένη τῆς διακονίας. ἔστι γὰρ ἕτερα ἑτέρων τὰ μὲν ἐντιμότερα ἔργα τὰ δ' ἀναγκαιότερα, καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν «δοῦλος πρὸ δούλου, δεσπότης πρὸ δεσπότου». αἱ μὲν οὖν τοιαῦται πᾶσαι δουλικαὶ ἐπιστῆμαί εἰσι· δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων. ὁ γὰρ δεσπότης οὐκ ἐν τῷ κτᾶσθαι τοὺς δούλους, ἀλλ' ἐν τῷ χρῆσθαι δούλοις. ἔστι δ' αὕτη ἡ ἐπιστήμη οὐδὲν μέγα ἔχουσα οὐδὲ σεμνόν· ἃ γὰρ τὸν δοῦλον ἐπίστασθαι δεῖ ποιεῖν, ἐκεῖνον δεῖ ταῦτα ἐπίστασθαι ἐπιτάττειν. διὸ ὅσοις ἐξουσία μὴ αὐτοὺς

E allora bisogna che gli uni siano sottomessi e gli altri invece esercitino il potere, imponendo effettivamente quel dominio che hanno avuto dalla natura. Se poi una tale regola fosse male applicata, ne verrebbe un danno per ambedue le parti (infatti sia la parte sia l'intero, sia il corpo sia l'anima hanno il medesimo interesse, perché lo schiavo è una certa parte del padrone, quasi una parte animata del corpo, però separata. Perciò esiste un interesse comune, un'amicizia fra lo schiavo e il padrone che accettano la condizione stabilita per loro dalla natura; invece, per quelli che non si pongono in questa prospettiva, ma fanno leva sulla legge e sulla violenza, avverrebbe l'esatto contrario)[34].

7[35]. Da quanto si è detto risulta con evidenza che non è la stessa cosa dirigere degli schiavi ed esercitare il potere politico, e che non tutte le forme di potere sono fra loro identiche, come pure qualcuno va sostenendo. L'attività politica è diretta a uomini per natura liberi, l'altra a schiavi[36]. Ora, la conduzione della casa fa capo al potere di uno solo (non c'è casa in cui non decida uno solo), invece il potere politico si esercita su uomini liberi e di uguali diritti. Non è il possesso di una qualche scienza a dare il nome al padrone, ma il solo fatto di essere quello che è; e così dicasi per lo schiavo e il libero. In verità, potrebbe darsi una scienza «padronale» e anche una «servile», del tipo di quella che si insegnava a Siracusa, dove si assumeva a stipendio un istruttore per addestrare i giovani schiavi a fare i lavori di casa. Ma potrebbe pure esserci un ulteriore sviluppo di questa formazione, ad esempio in relazione alla gastronomia o ad altre arti domestiche affini; compiti diversi toccano, infatti, a persone diverse, alcuni più raffinati altri più legati ai bisogni primari, proprio come dice il proverbio: «un padrone vale di più di un altro padrone, uno schiavo più di un altro schiavo»[37]. A questo, nel complesso, si riduce il sapere degli schiavi; la scienza padronale è, invece, quella che sa fare buon uso degli stessi schiavi. Il padrone non è tale, infatti, per l'acquisto degli schiavi, ma per il loro uso. Certo, una tale conoscenza non ha nulla di straordinario e neppure di qualificante perché, dopotutto, al padrone basta saper ordinare quelle operazioni che lo schiavo è in grado di

κακοπαθεῖν, ἐπίτροπός ⟨τις⟩ λαμβάνει ταύτην τὴν τιμήν, αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν. ἡ δὲ κτητικὴ ἑτέρα ἀμφοτέρων τούτων, οἷον ἡ δικαία, πολεμική τις οὖσα ἢ θηρευτική. περὶ μὲν οὖν δούλου καὶ δεσπότου τοῦτον διωρίσθω τὸν τρόπον.

8. ὅλως δὲ περὶ πάσης κτήσεως καὶ χρηματιστικῆς θεωρήσωμεν κατὰ τὸν ὑφηγημένον τρόπον, ἐπείπερ καὶ ὁ δοῦλος τῆς κτήσεως μέρος τι ἦν. πρῶτον μὲν οὖν ἀπορήσειεν ἄν τις πότερον ἡ χρηματιστικὴ ἡ αὐτὴ τῇ οἰκονομικῇ ἐστιν ἢ μέρος τι, ἢ ὑπηρετική, καὶ εἰ ὑπηρετική, πότερον ὡς ἡ κερκιδοποιικὴ τῇ ὑφαντικῇ ἢ ὡς ἡ χαλκουργικὴ τῇ ἀνδριαντοποιίᾳ (οὐ γὰρ ὡσαύτως ὑπηρετοῦσιν, ἀλλ᾽ ἡ μὲν ὄργανα παρέχει, ἡ δὲ τὴν ὕλην· λέγω δὲ ὕλην τὸ ὑποκείμενον ἐξ οὗ τι ἀποτελεῖται ἔργον, οἷον ὑφάντῃ μὲν ἔρια ἀνδριαντοποιῷ δὲ χαλκόν). ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἡ αὐτὴ ἡ οἰκονομικὴ τῇ χρηματιστικῇ, δῆλον (τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρήσασθαι· τίς γὰρ ἔσται ἡ χρησομένη τοῖς κατὰ τὴν οἰκίαν παρὰ τὴν οἰκονομικήν;)· πότερον δὲ μέρος αὐτῆς ἐστί τι ἢ ἕτερον εἶδος, ἔχει διαμφισβήτησιν· εἰ γάρ ἐστι τοῦ χρηματιστικοῦ θεωρῆσαι πόθεν χρήματα καὶ κτῆσις ἔσται, ἥ γε κτῆσις πολλὰ περιείληφε μέρη καὶ ὁ πλοῦτος, ὥστε πρῶτον ἡ γεωργικὴ πότερον μέρος τι τῆς χρηματιστικῆς ἢ ἕτερόν τι γένος, καὶ καθόλου ἡ περὶ τὴν τροφὴν ἐπιμέλεια καὶ κτῆσις; ἀλλὰ μὴν εἴδη γε πολλὰ τροφῆς, διὸ καὶ βίοι πολλοὶ καὶ τῶν ζῴων καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰσίν· οὐ γὰρ οἷόν τε ζῆν ἄνευ τροφῆς, ὥστε αἱ διαφοραὶ τῆς τροφῆς τοὺς βίους πεποιήκασι διαφέροντας τῶν ζῴων. τῶν τε γὰρ θηρίων τὰ μὲν ἀγελαῖα τὰ δὲ σποραδικά ἐστιν, ὁποτέρως συμφέρει πρὸς τὴν τροφὴν αὐτοῖς διὰ τὸ τὰ μὲν ζῳοφάγα τὰ δὲ καρποφάγα τὰ δὲ παμφάγα αὐτῶν εἶναι, ὥστε

svolgere. Pertanto, chi può evitare tali fastidiose incombenze, lascia questo ufficio a un sovrintendente, e si dà all'attività politica e alla filosofia. Altra cosa rispetto alle due precedenti è l'arte di acquistare gli schiavi, la quale, se è condotta secondo le regole, assomiglia a una strategia di guerra o di caccia. Queste dunque siano le differenze salienti per quanto concerne lo schiavo e il padrone[38].

8[39]. Dal momento che anche lo schiavo, come si diceva, fa parte del patrimonio, passiamo a trattare, col metodo che ci è consueto, della proprietà dei beni nel loro insieme e della crematistica. Il primo problema che sorge è se la crematistica sia da ridurre all'amministrazione della casa o ne costituisca una branca; oppure se costituisca un'attività subordinata, e, in quest'ultimo caso, se lo sia come il fabbricare spole sta alla tessitura, ovvero come l'arte di fondere i metalli sta alla scultura (non si tratta, infatti, del medesimo tipo di subordinazione, perché l'una appronta gli strumenti, l'altra il materiale, nel senso del sostrato da cui si realizza l'opera: la lana per il tessitore, il bronzo per lo scultore)[40]. In tale prospettiva non c'è dubbio che l'amministrazione della casa non è identica alla crematistica, perché la prima si occupa dell'acquisto e la seconda dell'uso (e, del resto, quale altra arte oltre all'amministrazione domestica potrebbe occuparsi dell'uso delle risorse familiari?). È invece controverso se l'una sia parte dell'altra, oppure se sia di specie diversa. Infatti, se è compito dell'esperto di crematistica valutare la provenienza e l'acquisto del patrimonio, siccome il patrimonio stesso e la ricchezza sono costituiti da più risorse, non dovrà l'agricoltura o essere una parte della crematistica o costituire un genere differente, e lo stesso valere, in senso lato, anche per l'arte di procurarsi il cibo e di possederlo[41]? È pur vero, però, che esistono molti generi di cibo: molti pertanto sono anche i tipi di vita, sia tra gli animali sia tra gli uomini; e, siccome non è possibile sopravvivere senza una fonte di sostentamento, ecco che le varie specie di alimenti determinano fra i viventi generi di vita diversi. Infatti, alcuni animali stanno in gregge e altri isolati, a seconda di come convenga alle loro abitudini alimentari, giacché certi si nutrono di animali, altri di frutti, e altri ancora sono onnivori. Del re- 1256 a

πρὸς τὰς ῥᾳστώνας καὶ τὴν αἵρεσιν τὴν τούτων ἡ φύσις τοὺς βίους αὐτῶν διώρισεν, ἐπεὶ δ' οὐ ταὐτὸ ἑκάστῳ ἡδὺ κατὰ φύσιν ἀλλὰ ἕτερα ἑτέροις, καὶ αὐτῶν τῶν ζῳοφάγων καὶ τῶν καρποφάγων οἱ βίοι πρὸς ἄλληλα διεστᾶσιν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων. πολὺ γὰρ διαφέρουσιν οἱ τούτων βίοι. οἱ μὲν οὖν ἀργότατοι νομάδες εἰσίν (ἡ γὰρ ἀπὸ τῶν ἡμέρων τροφὴ ζῴων ἄνευ πόνου γίνεται σχολάζουσιν· ἀναγκαίου δ' ὄντος μεταβάλλειν τοῖς κτήνεσι διὰ τὰς νομὰς καὶ αὐτοὶ ἀναγκάζονται συνακολουθεῖν, ὥσπερ γεωργίαν ζῶσαν γεωργοῦντες)· οἱ δ' ἀπὸ θήρας ζῶσι, καὶ θήρας ἕτεροι ἑτέρας, οἷον οἱ μὲν ἀπὸ λῃστείας, οἱ δ' ἀφ' ἁλιείας, ὅσοι λίμνας καὶ ἕλη καὶ ποταμοὺς ἢ θάλατταν τοιαύτην προσοικοῦσιν, οἱ δ' ἀπ' ὀρνίθων ἢ θηρίων ἀγρίων· τὸ δὲ πλεῖστον γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς γῆς ζῇ καὶ τῶν ἡμέρων καρπῶν. οἱ μὲν οὖν βίοι τοσοῦτοι σχεδόν εἰσιν, ὅσοι γε αὐτόφυτον ἔχουσι τὴν ἐργασίαν καὶ μὴ δι' ἀλλαγῆς καὶ καπηλείας πορίζονται τὴν τροφήν, νομαδικὸς λῃστρικὸς ἁλιευτικὸς θηρευτικὸς γεωργικός. οἱ δὲ καὶ μιγνύντες ἐκ τούτων ἡδέως ζῶσι, προσαναπληροῦντες τὸν ἐνδεέστερον βίον, ᾗ τυγχάνει ἐλλείπων πρὸς τὸ αὐτάρκης εἶναι, οἷον οἱ μὲν νομαδικὸν ἅμα καὶ λῃστρικόν, οἱ δὲ γεωργικὸν καὶ θηρευτικόν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους· ὡς ἂν ἡ χρεία συναναγκάζῃ, τοῦτον τὸν τρόπον διάγουσιν. ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτῆσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν, ὥσπερ κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν εὐθύς, οὕτω καὶ τελειωθεῖσιν. καὶ γὰρ κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τὰ μὲν συνεκτίκτει τῶν ζῴων τοσαύτην τροφὴν ὥσθ' ἱκανὴν εἶναι μέχρις οὗ ἂν δύνηται αὐτὸ αὑτῷ πορίζειν τὸ γεννηθέν, οἷον ὅσα σκωληκοτοκεῖ ἢ ᾠοτοκεῖ· ὅσα δὲ ζῳοτοκεῖ, τοῖς γεννωμένοις ἔχει τροφὴν ἐν αὑτοῖς μέχρι τινός, τὴν τοῦ καλουμένου γάλακτος φύσιν. ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα

sto, la natura ha fatto diverse le loro vite, in ragione della disponibilità di questi alimenti e dei gusti, perché in natura il medesimo sapore non piace a tutti i viventi, bensì uno è ghiotto di una cosa e uno di un'altra, tant'è vero che sia fra i carnivori sia fra gli erbivori si trovano condotte di vita fra loro differenti[42]. Le cose non vanno diversamente fra gli uomini, per i quali i modi di vivere divergono non poco. I meno intraprendenti sono nomadi: traggono alimento dagli animali domestici senza impegni né fatica, fatta salva la necessità di seguire gli armenti nella migrazione da un pascolo all'altro, come fossero agricoltori di una coltivazione vivente. Altri traggono sostentamento dalla caccia; ma c'è chi caccia in un modo chi in un altro: ad esempio, c'è il predatore, o il pescatore (quanti abitano presso uno stagno o una palude o un fiume o vicino al mare pescoso), oppure il cacciatore di uccelli o di bestie feroci. Tuttavia gran parte dell'umanità si nutre di prodotti della terra e dell'agricoltura[43]. Insomma, i modi di vivere sono più o meno questi (quello nomade, quello agricolo, quello predatorio, quello basato sulla pesca, o sulla caccia) per quanti hanno un'attività di produzione autonoma e che non ha bisogno di scambio e commercio. Altri si 1256 b
procurano un buon tenore di vita combinando fra loro questi tipi di vita e, in tal maniera, suppliscono quello che manca a una condizione che di per sé non garantisce l'autosufficienza: ad esempio, qualcuno unisce il nomadismo al brigantaggio, qualcuno l'agricoltura alla caccia. Lo stesso vale anche per gli altri: come il bisogno li costringe a unirsi, così si adattano a vivere[44]. Certamente è la stessa natura che assicura a tutti la disponibilità del cibo, sia immediatamente, fin dal primo momento della nascita, sia quando sono già formati. Alcuni animali, infatti, al momento stesso della procreazione, producono contemporaneamente ad essa una quantità di nutrimento sufficiente fino a quando il generato riesca a garantirsi l'autonomia alimentare (è il caso della riproduzione larvale o attraverso uova). I vivipari, invece, per un po' di tempo portano con sé il nutrimento per i loro nati, quell'alimento naturale che va sotto il nome di latte. Così, in modo simile, bisogna ritenere che lo stesso principio valga anche per gli adulti, e che le piante esistano in fun-

τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηθὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν. διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται (ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς), ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον. ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν, ὅτι δεῖ ἤτοι ὑπάρχειν ἢ πορίζειν αὐτὴν ὅπως ὑπάρχῃ ὧν ἔστι θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων, καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας. καὶ ἔοικεν ὅ γ' ἀληθινὸς πλοῦτος ἐκ τούτων εἶναι. ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας

πλούτου δ' οὐθὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται.

κεῖται γὰρ ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις· οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστι τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν. ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, δῆλον.

9. ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἣν μάλιστα καλοῦσι, καὶ δίκαιον αὐτὸ καλεῖν, χρηματιστικήν, δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ πέρας εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως· ἣν ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ λεχθείσῃ πολλοὶ νομίζουσι διὰ τὴν γειτνίασιν· ἔστι δ' οὔτε ἡ αὐτὴ τῇ εἰρημένῃ οὔτε πόρρω ἐκείνης. ἔστι δ' ἡ μὲν φύσει ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μᾶλλον. λάβωμεν δὲ περὶ αὐτῆς τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν. ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσίς

zione degli animali, e questi a vantaggio degli uomini: gli animali domestici per uso e nutrimento, quelli selvatici – se non tutti, certo la maggior parte – sempre per nutrimento, ma anche per ulteriori utilità, come gli indumenti e altri strumenti che se ne possono trarre[45]. Se dunque la natura non lascia nulla di incompiuto e non fa nulla invano, necessariamente ha prodotto tutto ciò in vista dell'uomo. In realtà, perfino l'arte della guerra – per non dire della caccia, che è parte di essa – per sua natura è una specie di arte acquisitiva da praticare contro gli animali e contro quegli uomini che, pur essendo nati per vivere sottomessi, rifiutano questa loro condizione: e quella contro di loro sarà una guerra giusta, in quanto è conforme a natura[46]. C'è una sola specie di arte acquisitiva, parte naturale dell'amministrazione della casa, che non può mancare, e, se non c'è, bisogna adoperarsi perché ci sia: è quella che permette di accumulare i beni necessari alla vita e utili alla comunità cittadina e domestica, nei quali, a quanto si può credere, consiste l'autentica ricchezza. Ma, al fine di una buona vita, la giusta quantità di tali ricchezze non è fuori da ogni limite, come pur sostiene Solone quando nei suoi versi dice:

«non c'è limite di ricchezza per gli uomini palesemente fissato».

E invece c'è, esattamente come per tutte le altre arti: nessuno strumento di nessuna arte è senza limiti per numero e per grandezza; e, d'altra parte, la ricchezza altro non è che la somma degli strumenti che appartengono alla famiglia e alla città. Che esista, e per quale motivo esista, un'arte acquisitiva propria dell'ambito familiare e politico, è pertanto evidente[47].

9[48]. C'è un altro genere di arte acquisitiva che viene definita, e non senza ragione, come la vera crematistica: stando ad essa, non si darebbe alcun limite né di ricchezza né di proprietà. È talmente 1257 a
simile che molti ritengono di unificarla e identificarla con quella di cui finora si è trattato: in verità non è la stessa, ma neppure troppo lontana da essa. Di queste, l'una è conforme a natura, l'altra no, ma si avvale piuttosto di una certa esperienza e arte[49]. Parliamone, prendendo l'avvio da questo punto. Ogni bene può avere un du-

ἐστιν, ἀμφότεραι δὲ καθ' αὑτὸ μὲν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὑτό, ἀλλ' ἡ μὲν οἰκεία ἡ δ' οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος, οἷον ὑποδήματος ἥ τε ὑπόδεσις καὶ ἡ μεταβλητική. ἀμφότεραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις· καὶ γὰρ ὁ ἀλλαττόμενος τῷ δεομένῳ ὑποδήματος ἀντὶ νομίσματος ἢ τροφῆς χρῆται τῷ ὑποδήματι ᾗ ὑπόδημα, ἀλλ' οὐ τὴν οἰκείαν χρῆσιν· οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἕνεκεν γέγονε. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων κτημάτων. ἔστι γὰρ ἡ μεταβλητικὴ πάντων, ἀρξαμένη τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, τῷ τὰ μὲν πλείω τὰ δὲ ἐλάττω τῶν ἱκανῶν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους (ᾗ καὶ δῆλον ὅτι οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική· ὅσον γὰρ ἱκανὸν αὐτοῖς, ἀναγκαῖον ἦν ποιεῖσθαι τὴν ἀλλαγήν). ἐν μὲν οὖν τῇ πρώτῃ κοινωνίᾳ (τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκία) φανερὸν ὅτι οὐδὲν ἔστιν ἔργον αὐτῆς, ἀλλ' ἦδη πλειόνων τῆς κοινωνίας οὔσης. οἱ μὲν γὰρ τῶν αὐτῶν ἐκοινώνουν πάντων, οἱ δὲ κεχωρισμένοι πολλῶν πάλιν καὶ ἑτέρων· ὧν κατὰ τὰς δεήσεις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὰς μεταδόσεις, καθάπερ ἔτι πολλὰ ποιεῖ καὶ τῶν βαρβαρικῶν ἐθνῶν, κατὰ τὴν ἀλλαγήν. αὐτὰ γὰρ τὰ χρήσιμα πρὸς αὐτὰ καταλλάττονται, ἐπὶ πλέον δ' οὐθέν, οἷον οἶνον πρὸς σῖτον διδόντες καὶ λαμβάνοντες, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕκαστον. ἡ μὲν οὖν τοιαύτη μεταβλητικὴ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε χρηματιστικῆς ἐστιν εἶδος οὐδέν (εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν)· ἐκ μέντοι ταύτης ἐγένετ' ἐκείνη κατὰ λόγον. ξενικωτέρας γὰρ γενομένης τῆς βοηθείας τῷ εἰσάγεσθαι ὧν ἐνδεεῖς ⟨ἦσαν⟩ καὶ ἐκπέμπειν ὧν ἐπλεόναζον, ἐξ ἀνάγκης ἡ τοῦ νομίσματος ἐπορίσθη χρῆσις. οὐ γὰρ εὐβάστακτον ἕκαστον τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων· διὸ πρὸς τὰς ἀλλαγὰς τοιοῦτόν τι συνέθεντο πρὸς σφᾶς αὐτοὺς διδόναι καὶ λαμβάνειν, ὃ τῶν χρησίμων αὐτὸ ὂν εἶχε τὴν χρείαν εὐμεταχείριστον πρὸς τὸ ζῆν, οἷον σίδηρος καὶ ἄργυρος κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, τὸ μὲν πρῶ-

plice utilizzo: sia l'uno che l'altro hanno a che vedere con l'oggetto per quello che è, ma non alla stessa maniera, perché in una circostanza fanno un uso proprio della cosa, nell'altra improprio: per esempio, una calzatura può essere indossata o barattata con un diverso oggetto. Invero, ambedue sono modi di usare una calzatura, perché chi la dà a uno che ne ha bisogno, in cambio di denaro o di cibo, si serve di una calzatura in quanto calzatura, ma non nell'uso che le compete, considerando che una calzatura non è prodotta per essere oggetto di scambio. Lo stesso vale per gli altri beni, per ognuno dei quali esiste la possibilità di baratto: essa nasce dal fatto naturale che ci sono uomini che hanno più del necessario e altri che ne hanno meno. È dunque evidente che il piccolo commercio non è per natura parte della crematistica, perché lo scambio si è imposto necessariamente al punto in cui c'era per loro il sufficiente[50]. Indubbiamente, nella prima forma di società (cioè nella famiglia) non c'è traccia di questa attività, che invece si incontra nelle comunità più numerose: ciò avviene perché tra i componenti della famiglia ogni bene è in comune, mentre gli altri, in quanto indipendenti, dispongono sì di abbondanti risorse, ma di genere diverso, di modo che sono costretti a scambiarle in ragione dei loro bisogni, come, peraltro, ancor oggi fanno molti popoli barbari tramite il baratto. Ma si tratta pur sempre di cose utili barattate con cose utili e nulla più: ad esempio, vino in cambio di grano e altri beni dello stesso genere[51]. Tale scambio non è contro natura (poiché serve a colmare eventuali lacune dell'autosufficienza alimentare che, notoriamente, è conforme a natura) e non è neppure una specie della crematistica, anche se quest'ultima, com'è logico, deriva da esso. In effetti, allorché si è fatto ricorso a fonti sempre più remote per importare le risorse di cui c'era necessità ed esportare quelle che erano in abbondanza, si impose l'uso della moneta: non tutti i beni naturali e necessari, infatti, sono facili da trasportare, e quindi, per agevolare gli scambi, la gente convenne di accettare un bene da dare e da prendere, che, essendo di per sé stesso nel novero delle cose utili, fosse praticamente disponibile ai bisogni della vita: ad esempio, il ferro e l'argento ed eventualmente qualche al-

BIBLIOTECA VALLE AURELIA
Tel. 0645460611

τον ἁπλῶς ὁρισθὲν μεγέθει καὶ σταθμῷ, τὸ δὲ τελευταῖον καὶ χαρακτῆρα ἐπιβαλλόντων, ἵνα ἀπολύσῃ τῆς μετρήσεως αὐτούς· ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἐτέθη τοῦ ποσοῦ σημεῖον. πορισθέντος οὖν ἤδη νομίσματος ἐκ τῆς ἀναγκαίας ἀλλαγῆς θάτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς ἐγένετο, τὸ καπηλικόν, τὸ μὲν πρῶτον ἁπλῶς ἴσως γινόμενον, εἶτα δι' ἐμπειρίας ἤδη τεχνικώτερον, πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον πλεῖστον ποιήσει κέρδος. διὸ δοκεῖ ἡ χρηματιστικὴ μάλιστα περὶ τὸ νόμισμα εἶναι, καὶ ἔργον αὐτῆς τὸ δύνασθαι θεωρῆσαι πόθεν ἔσται πλῆθος χρημάτων· ποιητικὴ γὰρ εἶναι τοῦ πλούτου καὶ χρημάτων. καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλάκις τιθέασι νομίσματος πλῆθος, διὰ τὸ περὶ τοῦτ' εἶναι τὴν χρηματιστικὴν καὶ τὴν καπηλικήν. ὁτὲ δὲ πάλιν λῆρος εἶναι δοκεῖ τὸ νόμισμα καὶ νόμος παντάπασι, φύσει δ' οὐθέν, ὅτι μεταθεμένων τε τῶν χρωμένων οὐθενὸς ἄξιον οὐδὲ χρήσιμον πρὸς οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων ἐστί, καὶ νομίσματος πλουτῶν πολλάκις ἀπορήσει τῆς ἀναγκαίας τροφῆς· καίτοι ἄτοπον τοιοῦτον εἶναι πλοῦτον οὗ εὐπορῶν λιμῷ ἀπολεῖται, καθάπερ καὶ τὸν Μίδαν ἐκεῖνον μυθολογοῦσι διὰ τὴν ἀπληστίαν τῆς εὐχῆς πάντων αὐτῷ γιγνομένων τῶν παρατιθεμένων χρυσῶν. διὸ ζητοῦσιν ἕτερόν τι τὸν πλοῦτον καὶ τὴν χρηματιστικήν, ὀρθῶς ζητοῦντες. ἔστι γὰρ ἑτέρα ἡ χρηματιστικὴ καὶ ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν, καὶ αὕτη μὲν οἰκονομική, ἡ δὲ καπηλικὴ ποιητικὴ χρημάτων οὐ πάντως ἀλλὰ διὰ χρημάτων μεταβολῆς. καὶ δοκεῖ περὶ τὸ νόμισμα αὕτη εἶναι· τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστιν. καὶ ἄπειρος δὴ οὗτος ὁ πλοῦτος, ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς. ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι, καὶ ἑκάστη τῶν τεχνῶν τοῦ τέλους εἰς ἄπειρον (ὅτι μάλιστα γὰρ

40 1257 b

tro metallo, in origine identificato solo dalla grandezza e dal peso, ma alla fine anche dall'imposizione di un'impronta, che rendesse inutile la sua misurazione, perché l'impronta era posta proprio per indicare la quantità[52]. Ecco allora che, con l'avvento della mone- 1257 b
ta, dal baratto dei beni di sopravvivenza derivò un'altra forma di arte dell'acquisto, il piccolo commercio, che in un primo momento forse era alla buona, ma poi con la pratica divenne più sofisticato nel rintracciare i modi e le fonti per realizzare sempre maggiori guadagni nei giri d'affari. Per tale motivo appare che la crematistica si occupa soprattutto del denaro e che la sua funzione consiste nel riuscire a prevedere quali siano le fonti più promettenti di profitto, essendo essa produttrice di ricchezza e di beni. Proprio per il fatto che sia la crematistica sia il commercio condividono questo obiettivo, spesso si fa coincidere la ricchezza con la massa di denaro[53]. È pur vero, però, che a volte la moneta sembra essere una realtà inconsistente del tutto convenzionale, senza rapporto alcuno con la natura, perché, se quelli che la usano ne cambiano il valore, essa perde ogni efficacia e utilità nell'acquisto dei beni necessari, e così spesso accade che uno ricco di denaro manchi del cibo necessario. Certo è ben strana quella ricchezza che fa morire di fame chi ne dispone in abbondanza, come quel Mida che, vittima della sua insaziabilità, secondo il mito impetrò che tutto quanto gli mettevano davanti diventasse oro[54]. Per questo sono nel giusto quelli che vanno in cerca di un altro genere di ricchezza e di un altro modo di procurarsela, perché, effettivamente, esistono una crematistica e una ricchezza di carattere differente – e mi riferisco all'amministrazione della casa –, conforme a natura, mentre il commercio non è produttore di ricchezza in senso proprio, ma solo per via di scambio. Questa pratica risulta avere per oggetto il denaro, perché appunto il denaro è fondamento e limite dello scambio[55]. E il genere di ricchezza che viene da una siffatta crematistica non tollera alcun limite. Essa non ha un confine definitivo, in quanto il fine è nient'altro che acquisire beni e una ricchezza di tal specie: in ciò è simile alla medicina, che non smette mai di perseguire la salute, come fa ciascuna arte che non desiste mai dal suo scopo (vuole in-

ἐκεῖνο βούλονται ποιεῖν), τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις), οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας, τέλος δὲ ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτῆσις. τῆς δ' οἰκονομικῆς χρηματιστικῆς ἔστι πέρας· οὐ γὰρ τοῦτο τῆς οἰκονομικῆς ἔργον. διὸ τῇ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλούτου πέρας, ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων ὁρῶμεν συμβαῖνον τοὐναντίον· πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα. αἴτιον δὲ τὸ σύνεγγυς αὐτῶν. ἐπαλλάττει γὰρ ἡ χρῆσις τοῦ αὐτοῦ οὖσα ἑκατέρας τῆς χρηματιστικῆς. τῆς γὰρ αὐτῆς ἐστι κτήσεως χρῆσις, ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτόν, ἀλλὰ τῆς μὲν ἕτερον τέλος, τῆς δ' ἡ αὔξησις. ὥστε δοκεῖ τισι τοῦτ' εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σῴζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν· εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὔσης, καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν. ὅσοι δὲ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἐπιβάλλονται τὸ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς ζητοῦσιν, ὥστ' ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἐν τῇ κτήσει φαίνεται ὑπάρχειν, πᾶσα ἡ διατριβὴ περὶ τὸν χρηματισμόν ἐστι, καὶ τὸ ἕτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς διὰ τοῦτ' ἐλήλυθεν. ἐν ὑπερβολῇ γὰρ οὔσης τῆς ἀπολαύσεως, τὴν τῆς ἀπολαυστικῆς ὑπερβολῆς ποιητικὴν ζητοῦσιν· κἂν μὴ διὰ τῆς χρηματιστικῆς δύνωνται πορίζειν, δι' ἄλλης αἰτίας τοῦτο πειρῶνται, ἑκάστῃ χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν. ἀνδρείας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστιν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην τῆς δ' ὑγίειαν. οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν. περὶ μὲν οὖν τῆς τε μὴ ἀναγκαίας χρηματιστικῆς, καὶ τίς, καὶ δι' αἰτίαν τίνα ἐν

fatti realizzarlo nel massimo grado possibile), anche se i mezzi impiegati in vista di esso non sono illimitati (dato che è il fine a costituire il limite di tutte le arti). Invece la crematistica familiare ha un confine ben preciso, perché il compito dell'amministrazione della casa non è quello che abbiamo appena definito[56]. Insomma, mentre risulta necessario che ogni ricchezza abbia un limite, nella realtà si vede succedere il contrario: chiunque si dedica agli affari finisce per accumulare denaro a dismisura. È la prossimità fra le due arti a determinare questo stato di cose: l'uso della prima si sovrappone, infatti, a quello della seconda, perché si applica a un oggetto identico sia nell'una che nell'altra crematistica. Ma se l'uso attiene al medesimo bene, il criterio è differente, in quanto l'una si pone un fine diverso dal denaro, e invece l'altra mira ad accrescerlo. Eppure alcuni sostengono che il compito specifico dell'amministrazione domestica sia proprio questo, e pertanto vivono nella convinzione che essa debba consolidare o incrementare illimitatamente il patrimonio pecuniario[57]. La ragione di questo atteggiamento sta nel fatto che essi si preoccupano di vivere, e non di vivere bene; e, siccome quel tipo di desiderio non conosce limite, ecco che la smania di produrre non ha mai termine. D'altra parte, anche quelli che aspirano a vivere bene cercano ciò che tende al soddisfacimento dei piaceri fisici: e, siccome risulta che anche questo si trova nella proprietà, riversano tutto il loro impegno nella ricerca del guadagno dando origine al secondo tipo di crematistica. Ma il godimento si realizza nell'eccesso, e così eccoli indaffarati a cercare i mezzi per soddisfare gli insaziabili piaceri; e, se la crematistica non riesce a procurarli, tentano di accaparrarseli con altre risorse, sfruttando ciascuna delle loro capacità ma non secondo natura. In effetti, il coraggio non serve a produrre ricchezze ma ardimento: e neppure l'arte militare e quella medica servono a quello, bensì a vincere e risanare. Quelli, però, le trasformano tutte in strumenti di guadagno, quasi che questo ne fosse lo scopo, e proprio tale scopo ogni cosa dovesse inseguire[58]. Abbiamo dunque trattato della crematistica delle cose non necessarie, di quale natura essa sia e del motivo che ne giustifica l'uso da parte nostra; inoltre si

1258 a

χρεία ἐσμὲν αὐτῆς, εἴρηται, καὶ περὶ τῆς ἀναγκαίας, ὅτι ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν τροφήν, οὐχ ὥσπερ αὐτὴ ἄπειρος ἀλλ' ἔχουσα ὅρον.

10. δῆλον δὲ καὶ τὸ ἀπορούμενον ἐξ ἀρχῆς, πότερον τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ πολιτικοῦ ἐστιν ἡ χρηματιστικὴ ἢ οὔ, ἀλλὰ δεῖ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν (ὥσπερ γὰρ καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς, οὕτω καὶ ⟨πρὸς⟩ τροφὴν τὴν φύσιν δεῖ παραδοῦναι γῆν ἢ θάλατταν ἢ ἄλλο τι), ἐκ δὲ τούτων, ὡς δεῖ ταῦτα διαθεῖναι προσήκει τὸν οἰκονόμον. οὐ γὰρ τῆς ὑφαντικῆς ἔρια ποιῆσαι, ἀλλὰ χρήσασθαι αὐτοῖς, καὶ γνῶναι δὲ τὸ ποῖον χρηστὸν καὶ ἐπιτήδειον, ἢ φαῦλον καὶ ἀνεπιτήδειον. καὶ γὰρ ἀπορήσειεν ἄν τις διὰ τί ἡ μὲν χρηματιστικὴ μόριον τῆς οἰκονομίας, ἡ δ' ἰατρικὴ οὐ μόριον· καίτοι δεῖ ὑγιαίνειν τοὺς κατὰ τὴν οἰκίαν, ὥσπερ ζῆν ἢ ἄλλο τι τῶν ἀναγκαίων. ἐπεὶ δὲ ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου καὶ τοῦ ἄρχοντος καὶ περὶ ὑγιείας ἰδεῖν, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλὰ τοῦ ἰατροῦ, οὕτω καὶ περὶ τῶν χρημάτων ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου, ἔστι δ' ὡς οὔ, ἀλλὰ τῆς ὑπηρετικῆς· μάλιστα δέ, καθάπερ εἴρηται πρότερον, δεῖ φύσει τοῦτο ὑπάρχειν. φύσεως γάρ ἐστιν ἔργον τροφὴν τῷ γεννηθέντι παρέχειν· παντὶ γάρ, ἐξ οὗ γίνεται, τροφὴ τὸ λειπόμενόν ἐστι. διὸ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ πᾶσιν ἀπὸ τῶν καρπῶν καὶ τῶν ζῴων. διπλῆς δ' οὔσης αὐτῆς, ὥσπερ εἴπομεν, καὶ τῆς μὲν καπηλικῆς τῆς δ' οἰκονομικῆς, καὶ ταύτης μὲν ἀναγκαίας καὶ ἐπαινουμένης, τῆς
1258 b δὲ μεταβλητικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν), εὐλογώτατα μισεῖται ἡ ὀβολοστατικὴ διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐπορίσθη. μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν,

è parlato di quella dei beni necessari, chiarendo che, in quanto diversa dall'altra, rientra nell'ambito dell'amministrazione familiare in modo naturale poiché riguarda il sostentamento, e non è, come l'altra, senza confini, ma accoglie limiti precisi[59].

10[60]. Si chiarisce il problema iniziale, se cioè la crematistica sia competenza dell'amministratore della casa e del politico oppure no: ma bisogna pure che questi beni vi siano (infatti, come l'arte politica non crea gli uomini, ma li prende dalla natura e si serve di loro, così la natura si incarica di mettere a disposizione la terra e il mare o qualcos'altro ⟨al fine di⟩ nutrirci). A partire da queste risorse, è bene che chi dirige la famiglia le amministri come si conviene. Del resto, non spetta all'arte del tessitore fare la lana, ma servirsene, sapendo quale è di buona qualità e idonea all'uso e quale è, invece, di poco pregio e non conveniente[61]. In verità, qualcuno potrebbe chiedersi perché proprio la crematistica debba far parte dell'amministrazione domestica, e non la medicina, considerando che i membri di una famiglia devono essere in salute esattamente come essere in vita o non mancare del necessario. Ora, allo stesso modo in cui farsi carico anche della salute è, per un verso, responsabilità di chi amministra o dirige la famiglia, per un altro no, perché è compito del medico, così sarà per le ricchezze, che talora sono di competenza del capofamiglia, talora non lo sono, ma attengono a un'arte sussidiaria. Ma soprattutto, come abbiamo detto in precedenza, questi[62] beni devono essere messi a disposizione dalla natura. È compito della natura, infatti, fornire il cibo a chi nasce, tanto è vero che per ogni essere vivente è nutrimento quello che avanza dalla sostanza da cui è nato. Ecco perché è naturale quella forma di crematistica che, per tutti, sa trarre profitto dai frutti e dagli animali. Siccome esistono, come già si diceva, due tipi di crematistica – quella, necessaria e apprezzabile, di ambito domestico, e quella 1258 b
inerente al commercio, giustamente biasimata perché basata sullo scambio (e quindi non conforme a natura, ma derivata da rapporti di compravendita) –, con tutte le ragioni si prova avversione per la pratica dell'usura, perché essa trae guadagno dallo stesso denaro, e non dallo scopo per il quale il denaro è stato inventato. Esso era

ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον (ὅθεν καὶ τοὔνομα τοῦτ' εἴληφεν· ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτά ἐστιν, ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίσματος)· ὥστε καὶ μάλιστα παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστιν.

11. ἐπεὶ δὲ τὰ πρὸς τὴν γνῶσιν διωρίκαμεν ἱκανῶς, τὰ πρὸς τὴν χρῆσιν δεῖ διελθεῖν. πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλευθέραν ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαίαν. ἔστι δὲ χρηματιστικῆς μέρη χρήσιμα· τὸ περὶ τὰ κτήματα ἔμπειρον εἶναι, ποῖα λυσιτελέστατα καὶ ποῦ καὶ πῶς, οἷον ἵππων κτῆσις ποία τις ἢ βοῶν ἢ προβάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ζῴων (δεῖ γὰρ ἔμπειρον εἶναι πρὸς ἄλληλά τε τούτων τίνα λυσιτελέστατα, καὶ ποῖα ἐν ποίοις τόποις· ἄλλα γὰρ ἐν ἄλλαις εὐθηνεῖ χώραις), εἶτα περὶ γεωργίας, καὶ ταύτης ἤδη ψιλῆς τε καὶ πεφυτευμένης, καὶ μελιττουργίας, καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν πλωτῶν ἢ πτηνῶν, ἀφ' ὅσων ἔστι τυγχάνειν βοηθείας. τῆς μὲν οὖν οἰκειοτάτης χρηματιστικῆς ταῦτα μόρια καὶ πρῶτα· τῆς δὲ μεταβλητικῆς μέγιστον μὲν ἐμπορία (καὶ ταύτης μέρη τρία, ναυκληρία φορτηγία παράστασις· διαφέρει δὲ τούτων ἕτερα ἑτέρων τῷ τὰ μὲν ἀσφαλέστερα εἶναι, τὰ δὲ πλείω πορίζειν τὴν ἐπικαρπίαν), δεύτερον δὲ τοκισμός, τρίτον δὲ μισθαρνία (ταύτης δ' ἡ μὲν τῶν βαναύσων τεχνιτῶν, ἡ δὲ τῶν ἀτέχνων καὶ τῷ σώματι μόνῳ χρησίμων)· τρίτον δὲ εἶδος χρηματιστικῆς μεταξὺ ταύτης καὶ τῆς πρώτης (ἔχει γὰρ καὶ τῆς κατὰ φύσιν τι μέρος καὶ τῆς μεταβλητικῆς), ὅσα ἀπὸ γῆς καὶ τῶν ἀπὸ γῆς γιγνομένων, ἀκάρπων μὲν χρησίμων δέ, οἷον ὑλοτομία τε καὶ πᾶσα μεταλλευτική. αὕτη δὲ πολλὰ ἤδη περιείληφε γένη· πολλὰ γὰρ εἴδη τῶν ἐκ γῆς μεταλλευομένων ἔστιν. περὶ ἑκάστου δὲ τούτων καθόλου μὲν εἴρηται

stato creato solo in funzione degli scambi, mentre l'interesse lo fa crescere (proprio da ciò ha preso il suo nome, perché come i generati [*tiktomena*] hanno caratteri analoghi ai genitori [*tokeis*], così l'interesse [*tokos*] genera denaro da denaro): non c'è modo di arricchirsi che sia più contrario di questo alla natura[63].

11[64]. Ora che, dal punto di vista teorico, abbiamo fornito adeguate precisazioni in materia, si tratta di passare all'uso concreto, perché tutte queste cose lasciano libero campo a varie teorie, e però la pratica le assoggetta necessariamente a certi vincoli. Ci sono parti della crematistica che concernono l'acquisizione dei beni utili: riconoscere per esperienza quali di essi siano più redditizi in rapporto ai luoghi e alle condizioni; come, ad esempio, deve essere l'acquisto dei cavalli, oppure dei bovini o delle pecore, o degli altri animali (bisogna aver pratica di quali diano miglior resa rispetto agli altri: quali razze in quali ambienti di vita, perché alcuni si sviluppano meglio in un luogo, altri in un altro). Si richiede poi una certa pratica nell'agricoltura – tanto quella da semina quanto quella arborea –, nell'apicultura e nell'allevamento ittico e dei pennuti, perché da tutti questi si può ben trarre un utile. Tali sono le branche originarie della crematistica nel senso più proprio[65], mentre la parte più significativa di quella basata sullo scambio è costituita dall'attività mercantile (che a sua volta si divide in: commercio marittimo, trasporto di merci e pubblica vendita, attività che si differenziano fra loro perché alcune offrono maggior sicurezza, altre maggior redditività); al secondo posto, si colloca il prestito fruttifero e, al terzo, il lavoro retribuito (che può essere quello di operai qualificati oppure di chi, non conoscendo un'arte, sfrutta solo la forza del corpo). Una terza specie di crematistica è intermedia fra quest'ultima e la prima (nel senso che condivide i caratteri della crematistica naturale e di quella basata sullo scambio) e si avvale sia di ciò che la terra produce sia di quelle cose, sempre provenienti dalla terra, che, pur non dando frutto, sono tuttavia utili: ad esempio, il taglio dei boschi e l'attività mineraria di qualsiasi tipo. Questa comprende svariati generi perché gli elementi che si ricavano dalla terra sono molteplici[66]. Qui ci limitiamo a una menzio-

καὶ νῦν, τὸ δὲ κατὰ μέρος ἀκριβολογεῖσθαι χρήσιμον μὲν πρὸς τὰς ἐργασίας, φορτικὸν δὲ τὸ ἐνδιατρίβειν. εἰσὶ δὲ τεχνικώταται μὲν τῶν ἐργασιῶν ὅπου ἐλάχιστον τύχης, βαναυσόταται δ' ἐν αἷς τὰ σώματα λωβῶνται μάλιστα, δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, ἀγεννέσταται δὲ ὅπου ἐλάχιστον προσδεῖ ἀρετῆς. ἐπεὶ δ' ἔστιν ἐνίοις γεγραμμένα περὶ τούτων, οἷον Χαρητίδῃ τῷ Παρίῳ καὶ Ἀπολλοδώρῳ τῷ Λημνίῳ περὶ γεωργίας καὶ ψιλῆς καὶ πεφυτευμένης, ὁμοίως δὲ καὶ ἄλλοις περὶ ἄλλων, ταῦτα μὲν ἐκ τούτων θεωρείτω ὅτῳ ἐπιμελές· ἔτι δὲ καὶ τὰ λεγόμενα σποράδην, δι' ὧν ἐπιτετυχήκασιν ἔνιοι χρηματιζόμενοι, δεῖ συλλέγειν. πάντα γὰρ ὠφέλιμα ταῦτ' ἐστὶ τοῖς τιμῶσι τὴν χρηματιστικήν, οἷον καὶ τὸ Θάλεω τοῦ Μιλησίου· τοῦτο γάρ ἐστι κατανόημά τι χρηματιστικόν, ἀλλ' ἐκείνῳ μὲν διὰ τὴν σοφίαν προσάπτουσι, τυγχάνει δὲ καθόλου τι ὄν. ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασιν αὐτὸν ἐλαιῶν φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν ἐλαιουργίων τῶν τ' ἐν Μιλήτῳ καὶ Χίῳ πάντων, ὀλίγου μισθωσάμενον ἅτ' οὐθενὸς ἐπιβάλλοντος· ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἦκε, πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῦντα ὃν τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι ὅτι ῥᾴδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν. Θαλῆς μὲν οὖν λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον ἐπίδειξιν ποιήσασθαι τῆς σοφίας· ἔστι δ', ὥσπερ εἴπομεν, καθόλου τὸ τοιοῦτον χρηματιστικόν, ἐάν τις δύνηται μονοπωλίαν αὐτῷ κατασκευάζειν. διὸ καὶ τῶν πόλεων ἔνιαι τοῦτον ποιοῦνται τὸν πόρον, ὅταν ἀπορῶσι χρημάτων· μονοπωλίαν γὰρ τῶν ὠνίων ποιοῦσιν. ἐν Σικελίᾳ δέ τις τεθέντος παρ' αὐτῷ νομίσματος συνεπρίατο πάντα τὸν σίδηρον ἐκ τῶν σιδηρείων, μετὰ δὲ ταῦτα ὡς ἀφίκοντο ἐκ τῶν ἐμπορίων οἱ ἔμποροι, ἐπώλει μόνος, οὐ πολλὴν ποιήσας ὑπερ-

ne generica di ciascuna di queste forme di crematistica: esaminarle nei particolari sarebbe certo di aiuto dal punto di vista operativo, ma dilungarsi su di esse risulterebbe pesante. Tra i lavori, i più professionali sono quelli che meno concedono al caso, i meno qualificati quelli che più logorano il corpo, i più servili quelli in cui lo sfruttamento del fisico è più massiccio, i più vili quelli dove si richiede solo un minimo di virtù. Siccome su questi temi già alcuni hanno scritto (ad esempio Carete di Paro e Apollodoro di Lemno 1259 a
sull'agricoltura da semina e arborea, e così altri su altri argomenti del genere), chi fosse interessato consulti queste opere. Meriterebbero anche di essere raccolte le occasionali informazioni su come ad alcuni sia capitato di arricchirsi. Queste andrebbero tutte a vantaggio degli estimatori della crematistica[67]. Si prenda, ad esempio, il comportamento di Talete di Mileto, che si basa senz'altro su un'idea tratta dalla crematistica, ma che è stato messo in conto alla sua sapienza e può assumere una portata universale. Si racconta che a Talete rinfacciassero, a motivo della sua indigenza, l'inutilità della filosofia; egli allora, prevedendo, attraverso lo studio delle stelle, che ci sarebbe stata una straordinaria produzione di olive, in pieno inverno investì quel poco di cui disponeva per accaparrarsi tutti i frantoi di Mileto e di Chio, a un prezzo molto basso, poiché nessun altro offerente si faceva avanti. Al momento giusto, un gran numero di agricoltori, tutti insieme e da un momento all'altro, si misero in cerca dei frantoi ed egli poté darli in affitto imponendo il prezzo che voleva. Ammassata una considerevole fortuna, poté dimostrare quanto sarebbe facile per i filosofi arricchirsi, se solo lo volessero: però non è di questo che si danno pena. Si dice che in tal modo Talete offrisse una dimostrazione di sapienza ma, come affermavamo, il fatto di procurarsi una posizione di monopolio è un principio generale della crematistica. Perciò anche certe città usano questo metodo quando si trovano in ristrettezze economiche: si creano un monopolio sul mercato. In Sicilia un tale, che aveva a propria disposizione del denaro, fece incetta di tutto il ferro delle fonderie, dopo di che, quando giunsero dai mercati i compratori, si trovò ad essere l'unico fornitore sulla piazza e, sen-

βολὴν τῆς τιμῆς· ἀλλ' ὅμως ἐπὶ τοῖς πεντήκοντα ταλάντοις ἐπέλαβεν ἑκατόν. τοῦτο μὲν οὖν Διονύσιος αἰσθόμενος τὰ μὲν χρήματα ἐκέλευσεν ἐκκομίσασθαι, μὴ μέντοι γε ἔτι μένειν ἐν Συρακούσαις, ὡς πόρους εὑρίσκοντα τοῖς αὑτοῦ πράγμασιν ἀσυμφόρους· τὸ μέντοι ὅραμα Θάλεω καὶ τοῦτο ταὐτόν ἐστιν· ἀμφότεροι γὰρ ἑαυτοῖς ἐτέχνασαν γενέσθαι μονοπωλίαν. χρήσιμον δὲ γνωρίζειν ταῦτα καὶ τοῖς πολιτικοῖς. πολλαῖς γὰρ πόλεσι δεῖ χρηματισμοῦ καὶ τοιούτων πόρων, ὥσπερ οἰκίᾳ, μᾶλλον δέ· διόπερ τινὲς καὶ πολιτεύονται τῶν πολιτευομένων ταῦτα μόνον.

12. ἐπεὶ δὲ τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἓν μὲν δεσποτική, περὶ ἧς εἴρηται πρότερον, ἓν δὲ πατρική, τρίτον δὲ γαμική (καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχει καὶ τέκνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ
1259 b γυναικὸς μὲν πολιτικῶς τέκνων δὲ βασιλικῶς· τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μή που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς) – ἐν μὲν οὖν ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς ταῖς πλείσταις μεταβάλλει τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον (ἐξ ἴσου γὰρ εἶναι βούλεται τὴν φύσιν καὶ διαφέρειν μηδέν), ὅμως δέ, ὅταν τὸ μὲν ἄρχῃ τὸ δ' ἄρχηται, ζητεῖ διαφορὰν εἶναι καὶ σχήμασι καὶ λόγοις καὶ τιμαῖς, ὥσπερ καὶ Ἄμασις εἶπε τὸν περὶ τοῦ ποδανιπτῆρος λόγον· τὸ δ' ἄρρεν ἀεὶ πρὸς τὸ θῆλυ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον. ἡ δὲ τῶν τέκνων ἀρχὴ βασιλική· τὸ γὰρ γεννῆσαν καὶ κατὰ φιλίαν ἄρχον καὶ κατὰ πρεσβείαν ἐστίν, ὅπερ ἐστὶ βασιλικῆς εἶδος ἀρχῆς. διὸ καλῶς Ὅμηρος τὸν Δία προσηγόρευσεν εἰπὼν

πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε

τὸν βασιλέα τούτων ἁπάντων. φύσει γὰρ τὸν βασιλέα διαφέρειν μὲν δεῖ, τῷ γένει δ' εἶναι τὸν αὐτόν·

za esagerare sul prezzo, ricavò cento talenti su cinquanta investiti. Non appena Dionisio venne a conoscenza di ciò, dispose che egli si portasse pure via le sue ricchezze, ma non dimorasse più a Siracusa, considerandolo l'inventore di un modo di arricchirsi dannoso ai suoi affari. Questa intuizione e quella di Talete non sono diverse, perché ambedue mirarono ad acquisire una posizione di monopolio. Ed è bene che pure i politici ne abbiano conoscenza, poiché molte città hanno bisogno di ricchezza e di un tal genere di proventi: come in una famiglia, ma in proporzioni più ampie. Ecco il motivo per cui certi politici amministrano solo con provvedimenti di questa natura[68].

12[69]. Come si diceva, le branche dell'economia familiare sono tre: una – di cui si è già trattato – riguarda il padrone, una è relativa al padre di famiglia, e una terza è pertinente al marito (perché comandare su moglie e figli, l'una e gli altri liberi cittadini, non richiede lo stesso metodo: dirigere la moglie è come dirigere una cit- 1259 b
tà, mentre allevare i figli è come esercitare l'autorità regale. A meno che subentrino fattori contrari a natura, il maschio possiede per natura una maggiore attitudine al comando rispetto alla femmina, e l'uomo anziano e maturo ne ha più di chi è giovane e immaturo). Di solito, nelle cariche politiche c'è un'alternanza fra chi comanda e chi obbedisce (giacché si richiede che fra essi ci sia uguaglianza per natura e nessuna differenza); però, nel momento in cui qualcuno comanda e qualcuno obbedisce, si va in cerca di un qualche segno di distinzione nell'esteriorità, nei titoli o nelle onorificenze (vale in tal senso il ragionamento di Amasi sul bacile per lavare i piedi): ecco, il maschio sta, sempre, proprio in questa relazione con la femmina[70]. L'autorità sui figli è, invece, quella di un re, in quanto gli ordini di un genitore sono improntati ad affetto e giustificati dall'età matura, come è per il genere dell'autorità regale. Per tale motivo, non a torto, Omero ha attribuito a Zeus l'epiteto di

«padre degli uomini e degli dèi»,

perché è il re di tutti loro. Infatti, un re per propria natura deve distinguersi, anche se per origine non è diverso. La medesima re-

ὅπερ πέπονθε τὸ πρεσβύτερον πρὸς τὸ νεώτερον καὶ ὁ γεννήσας πρὸς τὸ τέκνον.

13. φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείων ἡ σπουδὴ τῆς οἰκονομίας περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ τὴν τῶν ἀψύχων κτῆσιν, καὶ περὶ τὴν ἀρετὴν τούτων ἢ περὶ τὴν τῆς κτήσεως, ὃν καλοῦμεν πλοῦτον, καὶ τῶν ἐλευθέρων μᾶλλον ἢ δούλων. πρῶτον μὲν οὖν περὶ δούλων ἀπορήσειεν ἄν τις, πότερον ἔστιν ἀρετή τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων, οἷον σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ⟨ἑκάστη⟩ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕξεων, ἢ οὐκ ἔστιν οὐδεμία παρὰ τὰς σωματικὰς ὑπηρεσίας (ἔχει γὰρ ἀπορίαν ἀμφοτέρως· εἴτε γὰρ ἔστιν, τί διοίσουσι τῶν ἐλευθέρων; εἴτε μὴ ἔστιν, ὄντων ἀνθρώπων καὶ λόγου κοινωνούντων ἄτοπον). σχεδὸν δὲ ταὐτόν ἐστι τὸ ζητούμενον καὶ περὶ γυναικὸς καὶ παιδός, πότερα καὶ τούτων εἰσὶν ἀρεταί, καὶ δεῖ τὴν γυναῖκα εἶναι σώφρονα καὶ ἀνδρείαν καὶ δικαίαν, καὶ παῖς ἔστι καὶ ἀκόλαστος καὶ σώφρων, ἢ οὔ; καθόλου δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἐπισκεπτέον περὶ ἀρχομένου φύσει καὶ ἄρχοντος, πότερον ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἢ ἑτέρα. εἰ μὲν γὰρ δεῖ ἀμφοτέρους μετέχειν καλοκαγαθίας, διὰ τί τὸν μὲν ἄρχειν δέοι ἂν τὸν δὲ ἄρχεσθαι καθάπαξ; οὐδὲ γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον οἷόν τε διαφέρειν· τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἴδει διαφέρει, τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον οὐδέν. εἰ δὲ τὸν μὲν δεῖ τὸν δὲ μή, θαυμαστόν. εἴτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σώφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς; εἴθ' ὁ ἀρχόμενος, πῶς ἀρχθήσεται καλῶς; ἀκόλαστος γὰρ ὢν καὶ δειλὸς οὐδὲν ποιήσει τῶν προσηκόντων. φανερὸν τοίνυν ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ' εἶναι διαφοράς (ὥσπερ καὶ

lazione intercorre fra il più anziano e il più giovane e fra il genitore e il figlio[71].

13[72]. È dunque chiaro che la maggior cura dell'economia familiare è diretta agli esseri umani piuttosto che al possesso delle cose inanimate, alla virtù dei primi più che alla virtù delle seconde – cui diamo il nome di ricchezza –, e dei liberi più che degli schiavi. Innanzitutto sorge un problema riguardo agli schiavi: si deve considerare se esiste per loro una qualche altra virtù che, andando oltre a quelle funzionali e legate alle loro prestazioni d'opera, sia di maggior pregio (ad esempio la morigeratezza, il coraggio e la giustizia e ciascuna delle altre stabili attitudini dello stesso genere), o se invece, a parte quelle inerenti alle loro mansioni materiali, non ci sia proprio traccia di virtù (il problema permane qualunque sia la risposta: infatti, se questa virtù si trova, che differenza ci sarebbe fra lo schiavo e il libero? E se non si trova, l'assurdità starebbe nel fatto che anche gli schiavi sono uomini e partecipano della ragione). Del resto, la questione si pone più o meno negli stessi termini anche in riferimento alla donna e al bambino: hanno anche loro delle virtù proprie – per cui una donna deve essere morigerata, coraggiosa e giusta, e un bambino è indisciplinato o giudizioso –, oppure no[73]? In un senso generale questo dilemma va affrontato in funzione della natura di chi obbedisce e di chi comanda, per vedere se nei loro casi si tratti di una medesima virtù o di una virtù diversa. Se infatti sia l'uno sia l'altro sono tenuti a partecipare di una piena virtù, per quale motivo uno dovrebbe sempre comandare e l'altro essere comandato? Non si tratta neppure di una diversità graduabile dal più al meno, perché il comandare e l'obbedire comportano una differenza di specie, e non di più o meno. E, d'altra parte, se uno fosse tenuto alla virtù e l'altro no, sarebbe ben strano. E poi, se chi comanda non avesse né moderazione, né il senso della giustizia, come riuscirebbe a esercitare bene la sua autorità? E se non li avesse chi esegue gli ordini, come potrebbe ob- 1260 a
bedire in modo adeguato? Certo, quando fosse un intemperante e un inetto, non farebbe nulla di quello che deve[74]. Evidentemente è necessario che l'uno e l'altro partecipino di una virtù, la quale,

τῶν φύσει ἀρχομένων). καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφήγηται ⟨τὰ⟩ περὶ
τὴν ψυχήν· ἐν ταύτῃ γάρ ἐστι φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετήν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει τὰ πλείω ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἀνὴρ παιδός, καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μέν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μέν, ἀλλ' ἀτελές. ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαίως ἔχειν καὶ περὶ τὰς ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ⟨ἱκανὸν⟩ ἑκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον· διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελέαν ἔχειν δεῖ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἁπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς. ὥστε φανερὸν ὅτι ἔστιν ἠθικὴ ἀρετὴ τῶν εἰρημένων πάντων, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, οὐδ' ἀνδρεία καὶ δικαιοσύνη, καθάπερ ᾤετο Σωκράτης, ἀλλ' ἡ μὲν ἀρχικὴ ἀνδρεία ἡ δ' ὑπηρετική, ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἄλλας. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ κατὰ μέρος μᾶλλον ἐπισκοποῦσιν· καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτούς ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετή, ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν, ἤ τι τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὁριζομένων. διὸ δεῖ, ὥσπερ ὁ ποιητὴς εἴρηκε περὶ γυναικός, οὕτω νομίζειν ἔχειν περὶ πάντων·

però, include delle differenze, come differenti sono quelli che per natura sono soggetti al comando. Un'indicazione immediata della via da seguire è costituita ⟨dai caratteri⟩ dell'anima, dove si trova una parte che per natura dirige e un'altra che per natura è diretta: a ciascuna di esse si attribuisce una virtù diversa, ossia una virtù per ciò che è razionale e una per ciò che non lo è. È chiaro che lo stesso vale anche per le altre realtà, di modo che la maggioranza degli esseri che comandano e che obbediscono sono così per natura. In effetti, il modo in cui l'uomo libero dà ordini allo schiavo è diverso da quello in cui il maschio comanda alla femmina e l'adulto al bambino, perché, se è vero che tutti sono provvisti delle parti dell'anima, è altrettanto vero che ne dispongono in modo diverso. Infatti, lo schiavo è completamente privo della facoltà deliberativa; la donna invece la possiede, ma è senza la possibilità di farla valere; e anche il bambino ne ha, però in forma incompleta[75]. Bisogna ammettere che, per forza di cose, gli stessi rapporti valgano anche per le virtù etiche: tutti devono partecipare di esse, ma non alla stessa maniera, bensì quanto è ⟨sufficiente⟩ a ciascuno in funzione del proprio ruolo. Perciò, mentre chi ha la responsabilità del comando deve avere una virtù etica perfetta (infatti il suo ruolo è né più né meno quello dell'architetto, e la ragione funge da architetto), a ciascuno degli altri basta quella che gli tocca. Pertanto, tutte le persone di cui si parlava non mancano certamente di una virtù etica: ma la morigeratezza di una donna non è quella di un uomo, e tanto meno il coraggio e il senso della giustizia, come credeva Socrate; l'uno sarà piuttosto il coraggio di chi esercita il comando, l'altro il coraggio di chi lo subisce, e così dicasi delle altre virtù etiche[76]. Ciò risulta evidente soprattutto a chi va più nei dettagli, mentre chi tende a generalizzare si sbaglia quando sostiene che la virtù è la buona disposizione dell'animo o la retta condotta o qualcosa di simile. Rispetto a queste definizioni, è molto migliore la posizione di quelli, come Gorgia, che stilano un elenco di virtù. Per tale motivo si deve ritenere valido per chiunque, ma non per l'uomo, ciò che il poeta attribuisce alla donna:

γυναικὶ κόσμον ἡ σιγὴ φέρει.

ἀλλ' ἀνδρὶ οὐκέτι τοῦτο. ἐπεὶ δ' ὁ παῖς ἀτελής, δῆλον ὅτι τούτου μὲν καὶ ἡ ἀρετὴ οὐκ αὐτοῦ πρὸς αὑτόν ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ τέλος καὶ τὸν ἡγούμενον· ὁμοίως δὲ καὶ δούλου πρὸς δεσπότην. ἔθεμεν δὲ πρὸς τἀναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δοῦλον, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς, καὶ τοσαύτης ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψῃ τῶν ἔργων. ἀπορήσειε δ' ἄν τις, τὸ νῦν εἰρημένον εἰ ἀληθές, ἆρα καὶ τοὺς τεχνίτας δεήσει ἔχειν ἀρετήν· πολλάκις γὰρ δι' ἀκολασίαν ἐλλείπουσι τῶν ἔργων. ἢ διαφέρει τοῦτο πλεῖστον; ὁ μὲν γὰρ δοῦλος κοινωνὸς ζωῆς, ὁ δὲ πορρώτερον, καὶ τοσοῦτον ἐπιβάλλει ἀρετῆς ὅσον περ καὶ δουλείας· ὁ γὰρ βάναυσος τεχνίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν, καὶ ὁ μὲν δοῦλος τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐθείς, οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν. φανερὸν τοίνυν ὅτι τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δεῖ τῷ δούλῳ τὸν δεσπότην, ἀλλ' οὐ ⟨τὸν⟩ τὴν διδασκαλικὴν ἔχοντα τῶν ἔργων [δεσποτικήν]. διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον· νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας.

ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον· περὶ δ' ἀνδρὸς καὶ γυναικός, καὶ τέκνων καὶ πατρός, τῆς τε περὶ ἕκαστον αὐτῶν ἀρετῆς καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμιλίας, τί τὸ καλῶς καὶ μὴ καλῶς ἐστι, καὶ πῶς δεῖ τὸ μὲν εὖ διώκειν τὸ δὲ κακῶς φεύγειν, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν. ἐπεὶ γὰρ οἰκία μὲν πᾶσα μέρος πόλεως, ταῦτα δ' οἰκίας, τὴν δὲ τοῦ μέρους πρὸς τὴν τοῦ ὅλου δεῖ βλέπειν ἀρετήν, ἀναγκαῖον πρὸς τὴν πολιτείαν βλέποντας παιδεύειν καὶ τοὺς παῖδας καὶ τὰς γυναῖκας, εἴπερ τι διαφέρει πρὸς τὸ τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν καὶ ⟨τὸ⟩ τοὺς παῖδας εἶναι σπουδαίους καὶ τὰς γυναῖκας σπουδαίας. ἀναγκαῖον δὲ διαφέρειν· αἱ μὲν γὰρ γυναῖκες ἥμισυ μέρος τῶν ἐλευθέρων, ἐκ δὲ τῶν παίδων

«il silenzio dà decoro a una donna».

Poiché il fanciullo non è ancora formato, certamente anche la sua virtù non vale per quello che lui stesso si trova ad essere, ma vale in relazione al suo fine e alla sua guida, esattamente come avviene nel rapporto fra lo schiavo e il padrone. Abbiamo stabilito che lo schiavo serve ai bisogni di prima necessità, e pertanto è chiaro che ha bisogno di poca virtù, quel tanto che gli permetta di non trascurare i suoi compiti per intemperanza o per inettitudine[77]. Però, ammesso che sia vero quanto si è appena detto, qualcuno potrebbe sollevare il seguente problema: anche l'artigiano, considerando che spesso non è all'altezza della sua opera per intemperanza, dovrà essere provvisto di virtù, oppure il suo è tutto un altro caso? Ora, lo schiavo vive insieme al padrone, mentre l'artigiano ne è piuttosto lontano, e la virtù gli compete solo nella misura in cui ha un rapporto di dipendenza dal padrone. Un operaio specializzato, infatti, 1260 b
partecipa di un rapporto di servitù circoscritto, mentre lo schiavo è uno di quelli che sono quel che sono per natura, diversamente dai calzolai e dagli altri artigiani. È allora evidente che per uno schiavo la causa della sua specifica virtù deve essere il padrone, e non ⟨colui⟩ che l'addestra alle sue mansioni. Perciò sbaglia chi non fornisce agli schiavi una ragione e pretende di comandare e basta: in verità, si devono ammonire gli schiavi ancor più dei bambini[78].

Diamo per definiti questi punti. Nella sezione dedicata alle costituzioni ci faremo obbligo di trattare dell'uomo, della donna, dei figli e del padre, delle loro rispettive virtù e della convivenza reciproca, di quello che è buono e di quello che non lo è, del modo in cui si deve perseguire il bene ed evitare il male. Dal momento che che ogni singola famiglia è una parte della città, che questi di cui abbiamo parlato sono gli elementi della famiglia, e che la virtù della parte va considerata in rapporto a quella del tutto, è necessario educare i bambini e le donne guardando alla costituzione, se è vero che fa qualche differenza per la moralità di uno stato ⟨il fatto che⟩ le donne e i bambini siano moralmente sani. E non può non fare differenza, visto che la metà dei liberi cittadini sono don-

οἱ κοινωνοὶ γίνονται τῆς πολιτείας. ὥστ', ἐπεὶ περὶ μὲν τούτων διώρισται, περὶ δὲ τῶν λοιπῶν ἐν ἄλλοις λεκτέον, ἀφέντες ὡς τέλος ἔχοντας τοὺς νῦν λόγους, ἄλλην ἀρχὴν ποιησάμενοι λέγωμεν, καὶ πρῶτον ἐπισκεψώμεθα περὶ τῶν ἀποφηναμένων περὶ τῆς πολιτείας τῆς ἀρίστης.

ne, mentre dai bambini provengono quelli che condivideranno la responsabilità della città[79]. Ora, dopo aver fissato questi concetti – mentre degli altri temi si dovrà discutere altrove –, riteniamo conclusi gli argomenti in esame, e diamo inizio a una nuova trattazione, in primo luogo considerando le tesi di chi si è occupato della costituzione migliore[80].

B

1. ἐπεὶ δὲ προαιρούμεθα θεωρῆσαι περὶ τῆς κοινωνίας τῆς πολιτικῆς, τίς κρατίστη πασῶν τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν, δεῖ καὶ τὰς ἄλλας ἐπισκέψασθαι πολιτείας, αἵς τε χρῶνταί τινες τῶν πόλεων τῶν εὐνομεῖσθαι λεγομένων, κἂν εἴ τινες ἕτεραι τυγχάνουσιν ὑπὸ τινῶν εἰρημέναι καὶ δοκοῦσαι καλῶς ἔχειν, ἵνα τό τ' ὀρθῶς ἔχον ὀφθῇ καὶ τὸ χρήσιμον, ἔτι δὲ τὸ ζητεῖν τι παρ' αὐτὰς ἕτερον μὴ δοκῇ πάντως εἶναι σοφίζεσθαι βουλομένων, ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ καλῶς ἔχειν ταύτας τὰς νῦν ὑπαρχούσας, διὰ τοῦτο ταύτην δοκῶμεν ἐπιβαλέσθαι τὴν μέθοδον. ἀρχὴν δὲ πρῶτον ποιητέον ἥπερ πέφυκεν ἀρχὴ ταύτης τῆς σκέψεως. ἀνάγκη γὰρ ἤτοι πάντας πάντων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας, ἢ μηδενός, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δὲ μή. τὸ μὲν οὖν μηδενὸς κοινωνεῖν φανερὸν ὡς ἀδύνατον (ἡ γὰρ πολιτεία κοινωνία τίς ἐστι, καὶ πρῶτον ἀνάγκη τοῦ τόπου κοινωνεῖν· ὁ μὲν γὰρ τόπος εἷς ὁ τῆς
1261 a μιᾶς πόλεως, οἱ δὲ πολῖται κοινωνοὶ τῆς μιᾶς πόλεως)· ἀλλὰ πότερον ὅσων ἐνδέχεται κοινωνῆσαι, πάντων βέλτιον κοινωνεῖν τὴν μέλλουσαν οἰκήσεσθαι πόλιν καλῶς, ἢ τινῶν μὲν τινῶν δ' οὔ βέλτιον; ἐνδέχεται γὰρ καὶ τέκνων καὶ γυναικῶν καὶ κτημάτων κοινωνεῖν τοὺς πολίτας ἀλλήλοις, ὥσπερ ἐν τῇ Πολιτείᾳ τῇ Πλάτωνος· ἐκεῖ γὰρ ὁ Σωκράτης φησὶ δεῖν κοινὰ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας εἶναι καὶ τὰς κτήσεις. τοῦτο δὴ πότερον ὡς νῦν οὕτω βέλτιον ἔχειν, ἢ κατὰ τὸν ἐν τῇ Πολιτείᾳ γεγραμμένον νόμον;

2. ἔχει δὴ δυσχερείας ἄλλας τε πολλὰς τὸ πάντων εἶναι τὰς

LIBRO II

1[1]. Dal momento che ci siamo proposti di prendere in esame la comunità politica, per vedere quale sia la migliore di tutte per coloro cui sia dato vivere il più possibile secondo i loro desideri, dobbiamo considerare anche le costituzioni in vigore in alcune città che hanno fama d'essere ben amministrate, così come quelle altre costituzioni che alcuni hanno già descritto e che all'apparenza promettono bene: e questo sia perché si veda ciò che hanno di buono e di utile, sia perché la ricerca di qualcosa di diverso da quelle non sembri essere opera di chi vuole sottilizzare, ma appaia che è stato proprio ciò che non funziona nei vigenti sistemi di governo che ci ha spinto ad adottare questo metodo di analisi[2]. Si deve porre all'inizio della nostra indagine quello che è principio per natura. Necessariamente, o tutti i cittadini condividono tutti i beni, o nessuno condivide alcun bene, oppure si hanno alcuni beni in comune e altri no. È evidente che non aver nulla in comune è impossibile (perché la stessa città è una forma di comunità, e quanto meno si condivide il suolo, per il fatto che il territorio di una città deve essere unico e i cittadini sono cittadini di una sola città). Ma una 1261 a
città che voglia godere di un buon governo quanti beni deve mettere in comune? È meglio metterli tutti, o alcuni sì e altri no? Effettivamente, i cittadini possono condividere fra loro sia i figli sia le donne sia i beni, come avviene nella *Repubblica* di Platone, dove Socrate dice che figli, donne e ricchezze devono essere in comune. Insomma, è preferibile che le cose vadano secondo la pratica in uso oggi, o come vuole la legge espressa nella *Repubblica*[3]?

2[4]. Fra le altre numerose difficoltà che la comunanza generaliz-

γυναῖκας κοινάς, καὶ δι' ἣν αἰτίαν φησὶ δεῖν νενομοθετῆσθαι τὸν τρόπον τοῦτον ὁ Σωκράτης, οὐ φαίνεται συμβαῖνον ἐκ τῶν λόγων. ἔτι δὲ πρός, τὸ τέλος ὅ φησι τῇ πόλει δεῖν ὑπάρχειν, ὡς μὲν εἴρηται νῦν, ἀδύνατον, πῶς δὲ δεῖ διελεῖν, οὐδὲν διώρισται. λέγω δὲ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ὡς ἄριστον ὂν ὅτι μάλιστα πᾶσαν· λαμβάνει γὰρ ταύτην ⟨τὴν⟩ ὑπόθεσιν ὁ Σωκράτης. καίτοι φανερόν ἐστιν ὡς προϊοῦσα καὶ γινομένη μία μᾶλλον οὐδὲ πόλις ἔσται· πλῆθος γάρ τι τὴν φύσιν ἐστὶν ἡ πόλις, γινομένη τε μία μᾶλλον οἰκία μὲν ἐκ πόλεως ἄνθρωπος δ' ἐξ οἰκίας ἔσται· μᾶλλον γὰρ μίαν τὴν οἰκίαν τῆς πόλεως φαίημεν ἄν, καὶ τὸν ἕνα τῆς οἰκίας· ὥστ' εἰ καὶ δυνατός τις εἴη τοῦτο δρᾶν, οὐ ποιητέον· ἀναιρήσει γὰρ τὴν πόλιν. οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων. οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων. ἕτερον γὰρ συμμαχία καὶ πόλις· τὸ μὲν γὰρ τῷ ποσῷ χρήσιμον, κἂν ᾖ τὸ αὐτὸ τῷ εἴδει (βοηθείας γὰρ χάριν ἡ συμμαχία πέφυκεν), ὥσπερ ἂν εἰ σταθμὸς πλεῖον ἑλκύσειε (διοίσει δὲ τῷ τοιούτῳ καὶ πόλις ἔθνους, ὅταν μὴ κατὰ κώμας ὦσι κεχωρισμένοι τὸ πλῆθος, ἀλλ' οἷον Ἀρκάδες)· ἐξ ὧν δὲ δεῖ ἓν γενέσθαι, εἴδει διαφέρειν. διόπερ τὸ ἴσον τὸ ἀντιπεπονθὸς σῴζει τὰς πόλεις, ὥσπερ ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον· ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς ἐλευθέροις καὶ ἴσοις ἀνάγκη τοῦτ' εἶναι· ἅμα γὰρ οὐχ οἷόν τε πάντας ἄρχειν, ἀλλ' ἢ κατ' ἐνιαυτὸν ἢ κατά τινα ἄλλην τάξιν [ἢ] χρόνου. καὶ συμβαίνει δὴ τὸν τρόπον τοῦτον ὥστε πάντας ἄρχειν, ὥσπερ ἂν εἰ μετέβαλλον οἱ σκυτεῖς καὶ οἱ τέκτονες καὶ μὴ ἀεὶ οἱ αὐτοὶ σκυτοτόμοι καὶ τέκτονες ἦσαν. ἐπεὶ δὲ βέλτιον οὕτως ἔχει καὶ τὰ περὶ τὴν κοινωνίαν τὴν πολιτικήν, δῆλον ὡς τοὺς αὐτοὺς ἀεὶ βέλ-

zata delle donne comporta, c'è da chiedersi per quale ragione Socrate possa pretendere di prescrivere per legge questo comportamento, quando esso non sembra emergere da nessuno dei suoi ragionamenti, tanto più che il fine da lui imposto alla città – stando almeno a quanto viene detto in quell'occasione – non è neppure realizzabile perché non sono fissati da nessuna parte i criteri secondo cui va definito. Non voglio negare che il sommo bene per una città sia l'unità, soprattutto quando la coinvolga tutta – questa è la tesi che Socrate condivide; ma è pure evidente che, se essa procedesse in questa direzione, unificandosi sempre di più, alla fine non sarebbe nemmeno più una città: perché una città è per natura una pluralità, e nel rendersi sempre più una si ridurrebbe da città in famiglia e da famiglia a singolo uomo, in quanto possiamo riconoscere che la famiglia ha più unità della città, e l'individuo più unità della famiglia. In tal modo, se pure una siffatta unificazione fosse attuabile, non dovrebbe essere compiuta, perché la città andrebbe a perdersi[5]. Essa non solo è fatta da uomini in gran numero, ma anche da uomini diversi per specie, perché da individui uguali non viene alcuna città. Un conto è una città e un conto un'alleanza militare: quest'ultima tanto più ha valore quanto più è numerosa, anche se i suoi componenti sono tutti della stessa specie (un'alleanza è fatta apposta per dar protezione a qualcuno), perché agisce come un peso più grande che fa pendere la bilancia dalla sua parte (una differenza di tal genere si riscontra fra una città in cui la massa degli uomini non si trova dispersa in villaggi – è il caso degli Arcadi – e un popolo). Insomma, gli elementi da cui si costituisce necessariamente l'unità sono diversi per specie. Come già dicevamo negli scritti di etica la sopravvivenza di una città dipende dalla reciprocità e uguaglianza dei rapporti e questo può valere solo fra uomini liberi e uguali, poiché non possono accedere al comando tutti insieme, ma devono succedersi di anno in anno, o secondo altre scadenze. Il risultato è che tutti possono comandare, e in tal modo è come se i calzolai scambiassero il loro lavoro con i muratori, e gli uni non facessero sempre i calzolai né gli altri sempre i muratori. Siccome però è preferibile che le cose vadano così

τιον ἄρχειν, εἰ δυνατόν, ἐν οἷς δὲ μὴ δυνατὸν διὰ τὸ τὴν
1261b φύσιν ἴσους εἶναι πάντας, ἅμα δὲ καὶ δίκαιον, εἴτ' ἀγαθὸν
εἴτε φαῦλον τὸ ἄρχειν. πάντας αὐτοῦ μετέχειν, τοῦτό γε
μιμεῖται τὸ ἐν μέρει τοὺς ἴσους εἶκειν τό θ' ὁμοίους εἶναι
ἔξω ἀρχῆς· οἱ μὲν γὰρ ἄρχουσιν οἱ δ' ἄρχονται κατὰ μέρος
5 ὥσπερ ἂν ἄλλοι γενόμενοι. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἀρχόντων
ἕτεροι ἑτέρας ἄρχουσιν ἀρχάς. φανερὸν τοίνυν ἐκ τούτων ὡς
οὔτε πέφυκε μίαν οὕτως εἶναι τὴν πόλιν ὥσπερ λέγουσί τινες,
καὶ τὸ λεχθὲν ὡς μέγιστον ἀγαθὸν ἐν ταῖς πόλεσιν ὅτι τὰς
πόλεις ἀναιρεῖ· καίτοι τό γε ἑκάστου ἀγαθὸν σῴζει ἕκαστον.
10 ἔστι δὲ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον φανερὸν ὅτι τὸ λίαν ἑνοῦν ζη-
τεῖν τὴν πόλιν οὐκ ἔστιν ἄμεινον. οἰκία μὲν γὰρ αὐταρκέστε-
ρον ἑνός, πόλις δ' οἰκίας, καὶ βούλεταί γ' ἤδη τότε εἶναι πόλις
ὅταν αὐτάρκη συμβαίνῃ τὴν κοινωνίαν εἶναι τοῦ πλήθους·
εἴπερ οὖν αἱρετώτερον τὸ αὐταρκέστερον, καὶ τὸ ἧττον ἓν τοῦ
15 μᾶλλον αἱρετώτερον.

3. ἀλλὰ μὴν οὐδ' εἰ τοῦτο ἄριστόν ἐστι, τὸ μίαν ὅτι μά-
λιστ' εἶναι τὴν κοινωνίαν, οὐδὲ τοῦτο ἀποδείκνυσθαι φαίνεται
κατὰ τὸν λόγον, ἐὰν πάντες ἅμα λέγωσι τὸ ἐμὸν καὶ τὸ
μὴ ἐμόν· τοῦτο γὰρ οἴεται ὁ Σωκράτης σημεῖον εἶναι τοῦ τὴν
20 πόλιν τελέως εἶναι μίαν. τὸ γὰρ πάντες διττόν. εἰ μὲν οὖν
ὡς ἕκαστος, τάχ' ἂν εἴη μᾶλλον ἃ βούλεται ποιεῖν ὁ Σω-
κράτης (ἕκαστος γὰρ υἱὸν ἑαυτοῦ φήσει τὸν αὐτὸν καὶ γυ-
ναῖκα δὴ τὴν αὐτήν, καὶ περὶ τῆς οὐσίας καὶ περὶ ἑκάστου
δὴ τῶν συμβαινόντων ὡσαύτως)· νῦν δ' οὐχ οὕτως φήσουσιν οἱ
25 κοιναῖς χρώμενοι ταῖς γυναιξὶ καὶ τοῖς τέκνοις, ἀλλὰ πάν-
τες μέν, οὐχ ὡς ἕκαστος δ' αὐτῶν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν οὐσίαν
πάντες μέν, οὐχ ὡς ἕκαστος δ' αὐτῶν. ὅτι μὲν τοίνυν παρα-
λογισμός τίς ἐστι τὸ λέγειν πάντας, φανερόν (τὸ γὰρ πάν-

anche nella società politica, senza dubbio è meglio che siano sempre gli stessi ad esercitare il potere, quando è possibile; laddove invece non lo sia, perché tutti godono per natura di pari diritti e insieme è 1261 b anche giusto che tutti abbiano accesso al comando – sia questo un bene o un male –, la regola che gli uguali, a scadenze regolari, recedano da esso e che, una volta lasciatolo, tornino ad essere simili agli altri, si ispira al principio che tutti devono condividere il potere: a turno, gli uni esercitano il comando e gli altri lo subiscono come se fossero diventati persone diverse. Alla stessa maniera, fra coloro che comandano, uno esercita un potere e uno un altro[6]. Da quanto si è detto risulta con chiarezza che non esiste una città per sua natura così unitaria come alcuni pretendono, e quello che si chiama sommo bene delle città, in verità, finisce col soffocarle, mentre un bene specifico per ciascuna salverebbe ciascuna. Anche da un'altra prospettiva risulta con chiarezza che la ricerca di un'eccessiva unificazione non sarebbe la scelta migliore. Infatti, se la famiglia sa badare a sé stessa meglio dell'individuo, e una città meglio di una famiglia, una città decide di essere tale nel momento in cui si costituisce come una vasta comunità autosufficiente. Se è vero che è preferibile una maggiore autonomia, sarà altrettanto vero che il diventare uno in minor misura è da preferirsi ad esserlo in maggior misura[7].

3[8]. Ma anche ammettendo che la migliore comunità sia quella in sommo grado unitaria, non è che questo risulti provato razionalmente se tutti dicono «mio» e «non mio» nello stesso tempo, circostanza che, a parere di Socrate, sarebbe il segno della perfetta unità della città. In verità, quel «tutti» può considerarsi in due modi: se si intende come «ciascuno per conto suo», forse ciò esprimerebbe meglio le intenzioni di Socrate (ciascuno, infatti, chiamerà figlio suo lo stesso uomo e donna sua la stessa donna, e lo stesso vale per gli altri beni e per ogni oggetto che gli tocca). Ma non potranno parlare in questi termini quelli che condividono donne e figli, perché costoro dicono «tutti», come se non fossero individui, allo stesso modo in cui si riferiscono alla proprietà, e cioè non da singoli cittadini. Indubbiamente, l'uso di «tutti» in una proposizione induce a un errore di ragionamento (perché «tutti», ma pu-

τες καὶ ἀμφότεροι, καὶ περιττὰ καὶ ἄρτια, διὰ τὸ διττὸν καὶ
30 ἐν τοῖς λόγοις ἐριστικοὺς ποιεῖ συλλογισμούς· διό ἐστι τὸ
πάντας τὸ αὐτὸ λέγειν ὠδὶ μὲν καλὸν ἀλλ' οὐ δυνατόν, ὠδὶ
δ' οὐδὲν ὁμονοητικόν). πρὸς δὲ τούτοις ἑτέραν ἔχει βλάβην τὸ
λεγόμενον· ἥκιστα γὰρ ἐπιμελείας τυγχάνει τὸ πλείστων
κοινόν· τῶν γὰρ ἰδίων μάλιστα φροντίζουσιν, τῶν δὲ κοινῶν
35 ἧττον, ἢ ὅσον ἑκάστῳ ἐπιβάλλει· πρὸς γὰρ τοῖς ἄλλοις ὡς
ἑτέρου φροντίζοντος ὀλιγωροῦσι μᾶλλον, ὥσπερ ἐν ταῖς οἰκε-
τικαῖς διακονίαις οἱ πολλοὶ θεράποντες ἐνίοτε χεῖρον ὑπηρε-
τοῦσι τῶν ἐλαττόνων. γίνονται δ' ἑκάστῳ χίλιοι τῶν πολιτῶν
υἱοί, καὶ οὗτοι οὐχ ὡς ἑκάστου, ἀλλὰ τοῦ τυχόντος ὁ τυχὼν
1262 a ὁμοίως ἐστὶν υἱός· ὥστε πάντες ὁμοίως ὀλιγωρήσουσιν. ἔτι οὕ-
τως ἕκαστος «ἐμὸς» λέγει τὸν εὖ πράττοντα τῶν πολιτῶν ἢ κακῶς,
ὁπόστος τυγχάνει τὸν ἀριθμὸν ὤν, οἷον ἐμὸς ἢ τοῦ δεῖνος, τοῦ-
τον τὸν τρόπον λέγων καθ' ἕκαστον τῶν χιλίων, ἢ ὅσων ἡ
5 πόλις ἐστί, καὶ τοῦτο διστάζων· ἄδηλον γὰρ ᾧ συνέβη γενέ-
σθαι τέκνον καὶ σωθῆναι γενόμενον. καίτοι πότερον οὕτω
κρεῖττον τὸ ἐμὸν λέγειν ἕκαστον, τὸ αὐτὸ [μὲν] προσαγορεύ-
οντα δισχιλίων καὶ μυρίων, ἢ μᾶλλον ὡς νῦν ἐν ταῖς πόλεσι
τὸ ἐμὸν λέγουσιν; ὁ μὲν γὰρ υἱὸν αὑτοῦ ὁ δὲ ἀδελφὸν αὑτοῦ
10 προσαγορεύει τὸν αὐτόν, ὁ δ' ἀνεψιόν, ἢ κατ' ἄλλην τινὰ
συγγένειαν [ἢ] πρὸς αἷματος ἢ κατ' οἰκειότητα καὶ κηδείαν
αὑτοῦ πρῶτον ἢ τῶν αὑτοῦ, πρὸς δὲ τούτοις ἕτερος φράτορα
φυλέτην. κρεῖττον γὰρ ἴδιον ἀνεψιὸν εἶναι ἢ τὸν τρόπον τοῦ-
τον υἱόν. οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ διαφυγεῖν δυνατὸν τὸ μή τινας
15 ὑπολαμβάνειν ἑαυτῶν ἀδελφούς τε καὶ παῖδας καὶ πατέρας
καὶ μητέρας· κατὰ γὰρ τὰς ὁμοιότητας αἱ γίνονται τοῖς
τέκνοις πρὸς τοὺς γεννήσαντας ἀναγκαῖον λαμβάνειν περὶ
ἀλλήλων τὰς πίστεις. ὅπερ φασὶ καὶ συμβαίνειν τινὲς τῶν
τὰς τῆς γῆς περιόδους πραγματευομένων· εἶναι γάρ τισι

re «l'uno e l'altro», «dispari» e «pari», in quanto ambigui, vanno a costituire anche nei discorsi sillogismi eristici, per cui il fatto che tutti dicano la stessa cosa è, in un senso, un bene ma è impossibile; in un altro, non assicura neppure il consenso)[9]. Oltre a ciò, la pretesa di cui trattiamo ha un altro effetto negativo, perché ciò che è comune a molti riceve pochissima attenzione: ci si preoccupa, infatti, in primo luogo dei propri affari e molto meno di quelli pubblici, o lo si fa nella misura in cui a ognuno conviene. A parte altre ragioni, l'idea che qualcuno già si stia occupando di qualcosa induce a darsene minor pena, come avviene nelle faccende di casa, dove talora l'affannarsi di molti rende un peggior servizio dell'impegno di pochi. In tal modo ogni cittadino viene ad avere mille figli, ma non come sarebbero i figli di una data persona, ma quasi fossero figli del primo che capita, con la conseguenza che tutti, senza distinzione, non se ne prenderanno cura[10]. E poi ciascuno potrà 1262 a
dire «è mio» di un altro cittadino – sia egli in buono o cattivo stato – in proporzione al numero complessivo degli abitanti che ci sono: ad esempio dirà che è mio o suo, parlando in tal modo di ciascuno dei mille figli – o per lo meno di quanti sono gli abitanti della città –, e questo senza alcuna certezza, perché non si sa a chi è capitato di metterlo al mondo né chi, una volta generato, sia rimasto in vita. Ora, è preferibile che ciascuno dei duemila o diecimila abitanti dica «mio» ripetendo lo stesso attributo per la stessa cosa, o è meglio dirlo nel senso in cui si usa oggi abitualmente nelle città? Qui uno è solito chiamare figlio proprio quella data persona che un altro chiamerà fratello, un altro ancora cugino, o con altro titolo di parentela, consanguineità, familiarità o affinità che lo coinvolga in prima persona o indirettamente; altrimenti, in aggiunta a ciò, un altro potrà chiamarlo compagno di fratria o di tribù. È meglio essere propriamente un cugino piuttosto che un figlio alla maniera di quelli[11]. D'altra parte, non è neppure possibile evitare che si considerino alcuni come veri fratelli, o figli, o padri e madri perché, necessariamente, confrontandosi l'un l'altro, trarrebbero tali convinzioni dalle somiglianze che legano i genitori ai figli. Questo fatto trova attestazione da parte di coloro che scrivono dei loro viaggi

τῶν ἄνω Λιβύων κοινὰς τὰς γυναῖκας, τὰ μέντοι γινόμενα τέκνα διαιρεῖσθαι κατὰ τὰς ὁμοιότητας. εἰσὶ δέ τινες καὶ γυναῖκες καὶ τῶν ἄλλων ζῴων, οἷον ἵπποι καὶ βόες, αἳ σφόδρα πεφύκασιν ὅμοια ἀποδιδόναι τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσιν, ὥσπερ ἡ ἐν Φαρσάλῳ κληθεῖσα Δικαία ἵππος.

4. ἔτι δὲ καὶ τὰς τοιαύτας δυσχερείας οὐ ῥᾴδιον εὐλαβηθῆναι τοῖς ταύτην κατασκευάζουσι τὴν κοινωνίαν, οἷον αἰκίας καὶ φόνους ἀκουσίους τοὺς δὲ ἑκουσίους, καὶ μάχας καὶ λοιδορίας· ὧν οὐδὲν ὅσιόν ἐστι γίνεσθαι πρὸς πατέρας καὶ μητέρας καὶ τοὺς μὴ πόρρω τῆς συγγενείας ὄντας, ὥσπερ πρὸς τοὺς ἄπωθεν· ἃ καὶ πλεῖον συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἀγνοούντων ἢ γνωριζόντων, καὶ γενομένων τῶν μὲν γνωριζομένων ἐνδέχεται τὰς νομιζομένας γίνεσθαι λύσεις, τῶν δὲ μή, οὐδεμίαν. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ κοινοὺς ποιήσαντα τοὺς υἱοὺς τὸ συνεῖναι μόνον ἀφελεῖν τῶν ἐρώντων, τὸ δ' ἐρᾶν μὴ κωλῦσαι, μηδὲ τὰς χρήσεις τὰς ἄλλας ἃς πατρὶ πρὸς υἱὸν εἶναι πάντων ἐστὶν ἀπρεπέστατον καὶ ἀδελφῷ πρὸς ἀδελφόν, ἐπεὶ καὶ τὸ ἐρᾶν μόνον. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὴν συνουσίαν ἀφελεῖν δι' ἄλλην μὲν αἰτίαν μηδεμίαν, ὡς λίαν δὲ ἰσχυρᾶς τῆς ἡδονῆς γινομένης, ὅτι δ' ὁ μὲν πατὴρ ἢ υἱός, οἱ δ' ἀδελφοὶ ἀλλήλων, μηδὲν οἴεσθαι διαφέρειν. ἔοικε δὲ μᾶλλον τοῖς γεωργοῖς εἶναι χρήσιμον τὸ κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας καὶ τοὺς παῖδας ἢ τοῖς φύλαξιν· ἧττον γὰρ ἔσται φιλία κοινῶν ὄντων τῶν τέκνων καὶ τῶν γυναικῶν, δεῖ δὲ τοιούτους εἶναι τοὺς ἀρχομένους πρὸς τὸ πειθαρχεῖν καὶ μὴ νεωτερίζειν. ὅλως δὲ συμβαίνειν ἀνάγκη τοὐναντίον διὰ τὸν τοιοῦτον νόμον ὧν προσήκει τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους αἰτίους γίνεσθαι, καὶ δι' ἣν αἰτίαν ὁ Σωκράτης οὕτως οἴεται δεῖν τάττειν τὰ περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας. φιλίαν τε γὰρ οἰόμεθα μέγιστον εἶναι τῶν ἀγαθῶν ταῖς πόλεσιν (οὕτως γὰρ ἂν ἥκιστα στασιά-

di esplorazione intorno al mondo: alcune popolazioni dell'alta Libia hanno in comune le donne, ma poi i figli che nascono se li dividono in base alle somiglianze. E poi non mancano donne, e pure femmine di altri animali – ad esempio gli equini e i bovini –, che hanno una marcata predisposizione naturale a generare figli somiglianti ai genitori, come quella cavalla di Farsalo chiamata Dicea[12].

4[13]. Inoltre, per chi pratica questa forma di comunione non è facile tutelarsi da quei crimini come l'ingiuria, gli omicidi involontari o volontari, le risse e le maldicenze, nessuno dei quali è esente da empietà quando è rivolto ai padri o alle madri e a chi è incluso nella cerchia dei parenti (come invece lo è quando sia volto contro persone esterne a questa cerchia). Ora, per forza di cose questi reati diverranno più frequenti tra persone che non si riconoscono parenti, piuttosto che tra persone che si riconoscono come tali; e, quando le offese avvengono fra questi ultimi, è possibile dar seguito alle espiazioni di rito; in caso contrario, è impossibile[14]. È poi strano che, mentre si mettono in comune i figli, ci si limita a vietare i rapporti sessuali fra gli amanti, ma non si impedisce che amoreggino né che pratichino altre forme di intimità, le quali sono quanto mai disdicevoli per un padre nei confronti di un figlio e per un fratello nei confronti di un fratello, poiché lo è il solo fatto di amoreggiare. È inoltre sorprendente che i rapporti sessuali siano esclusi con nessun'altra motivazione se non che generano un piacere eccessivo, assumendosi con ciò che l'essere padre o figlio e l'essere fratello con fratello non faccia alcuna differenza[15]. Parrebbe che la comunione delle donne e dei figli sia più vantaggiosa fra i contadini che fra i guardiani, perché, dove le une e gli altri sono in comune, 1262 b
i vincoli di affetto si allentano, e quindi ciò deve riguardare chi è soggetto al potere, perché sia spinto all'obbedienza e dissuaso da tentazioni sovversive. Insomma, con una legge siffatta non può succedere che il contrario di quanto avverrebbe con leggi ben fatte, e si va anche contro le ragioni che hanno indotto Socrate a pensare questa sua normativa sui figli e le donne. Sappiamo anche noi che il sentimento dell'amicizia è il maggior bene per le città (grazie ad essa si ridurrebbe al minimo il rischio di contrasti), e Socrate,

ζοιεν), καὶ τὸ μίαν εἶναι τὴν πόλιν ἐπαινεῖ μάλισθ' ὁ Σω-
κράτης, ὃ καὶ δοκεῖ κἀκεῖνος εἶναί φησι τῆς φιλίας ἔργον,
καθάπερ ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς λόγοις ἴσμεν λέγοντα τὸν Ἀριστο-
φάνην ὡς τῶν ἐρώντων διὰ τὸ σφόδρα φιλεῖν ἐπιθυμούν-
των συμφῦναι καὶ γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἕνα·
ἐνταῦθα μὲν οὖν ἀνάγκη ἀμφοτέρους ἐφθάρθαι ἢ τὸν ἕνα,
ἐν δὲ τῇ πόλει τὴν φιλίαν ἀναγκαῖον ὑδαρῆ γίνεσθαι διὰ τὴν
κοινωνίαν τὴν τοιαύτην, καὶ ἥκιστα λέγειν τὸν ἐμὸν ἢ υἱὸν
πατέρα ἢ πατέρα υἱόν. ὥσπερ γὰρ μικρὸν γλυκὺ εἰς πολὺ
ὕδωρ μειχθὲν ἀναίσθητον ποιεῖ τὴν κρᾶσιν, οὕτω συμβαίνει
καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν πρὸς ἀλλήλους τὴν ἀπὸ τῶν ὀνομά-
των τούτων, διαφροντίζειν ἥκιστα ἀναγκαῖον ὃν ἐν τῇ πολιτείᾳ
τῇ τοιαύτῃ ἢ πατέρα ὡς υἱῶν ἢ υἱὸν ὡς πατρός, ἢ ὡς
ἀδελφοὺς ἀλλήλων. δύο γάρ ἐστιν ἃ μάλιστα ποιεῖ κήδεσθαι
τοὺς ἀνθρώπους καὶ φιλεῖν, τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν· ὧν
οὐδέτερον οἷόν τε ὑπάρχειν τοῖς οὕτω πολιτευομένοις. ἀλλὰ
μὴν καὶ περὶ τοῦ μεταφέρειν τὰ γινόμενα τέκνα, τὰ μὲν ἐκ
τῶν γεωργῶν καὶ τεχνιτῶν εἰς τοὺς φύλακας, τὰ δ' ἐκ τού-
των εἰς ἐκείνους, πολλὴν ἔχει ταραχὴν τίνα ἔσται τρόπον·
καὶ γινώσκειν ἀναγκαῖον τοὺς διδόντας καὶ μεταφέροντας
τίσι τίνας διδόασιν. ἔτι δὲ καὶ τὰ πάλαι λεχθέντα μᾶλλον
ἐπὶ τούτων ἀναγκαῖον συμβαίνειν, οἷον αἰκίας ἔρωτας φόνους·
οὐ γὰρ ἔτι προσαγορεύσουσιν ἀδελφοὺς καὶ τέκνα καὶ πατέρας
καὶ μητέρας τοὺς φύλακας οἵ τε εἰς τοὺς ἄλλους πολίτας δο-
θέντες καὶ πάλιν οἱ παρὰ τοῖς φύλαξι τοὺς ἄλλους πολί-
τας, ὥστ' εὐλαβεῖσθαι τῶν τοιούτων τι πράττειν διὰ τὴν
συγγένειαν. περὶ μὲν οὖν τῆς περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας
κοινωνίας διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

5. ἐχόμενον δὲ τούτων ἐστὶν ἐπισκέψασθαι περὶ τῆς κτή-
σεως, τίνα τρόπον δεῖ κατασκευάζεσθαι τοῖς μέλλουσι πολι-
τεύεσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν, πότερον κοινὴν ἢ μὴ κοινὴν
εἶναι τὴν κτῆσιν. τοῦτο δ' ἄν τις καὶ χωρὶς σκέψαιτο ἀπὸ

che apprezza in sommo grado l'unità della città, dice chiaramente che essa è il risultato del sentimento dell'amicizia, – come in effetti sembra essere; e non ignoriamo neppure che nei discorsi sull'amore Aristofane sostiene che gli amanti per il troppo amore desiderano fondere le loro nature e diventare, da due che sono, una sola persona; ma è pur vero che, nel fare ciò, necessariamente o uno o tutt'e due devono perdere sé stessi. Invece, nella città di Socrate, a motivo del particolare tipo di comunità, la relazione affettiva deve per forza di cose annacquarsi, e il «mio» detto da un padre a un figlio, o da un figlio a un padre, ha un significato quanto mai debole. Come qualcosa di dolce sciolto in piccole dosi in una gran quantità d'acqua non rende dolce al gusto la miscela, così avviene per la relazione di familiarità che va sotto questi nomi, perché in uno stato di tal genere, di necessità, ben poco il padre si dà pena dei figli, ben poco il figlio del padre, e ugualmente i fratelli fra loro. Soprattutto due cose inducono gli uomini a darsi pensiero e a provare affetto: quello che possono avere per sé e quello che possono amare, e né l'uno né l'altro trova posto fra i membri di una tale società[16]. Ma anche il modo in cui dovrebbe avvenire il passaggio di classe (dai contadini e artigiani ai guardiani, e da questi a quelli) dei figli generati è non poco controverso, perché è pur necessario che chi determina l'assegnazione o il trasferimento sappia riconoscere quali bambini affida e a chi li affida. E poi, nel loro caso, necessariamente aumenterebbero quegli episodi già prima evocati, come ad esempio le ingiurie, gli amori illeciti, e gli omicidi: infatti quelli che sono stati assegnati ad altre classi di cittadini non chiameranno più i guardiani fratelli, figli, padri, madri e, a loro volta, chi ora fa parte dei guardiani non chiamerà più così gli altri membri della città, cosicché il vincolo di parentela cesserà di essere un deterrente dal commettere quei crimini. Ecco dunque quanto si è definito sulla comunione dei figli e delle donne[17].

5[18]. Collegata a questi temi è la ricerca sulla proprietà, su come va regolata da chi si accinge ad allestire la migliore costituzione: se dovrà essere collettiva oppure no. Questa indagine si potrebbe condurre indipendentemente dalla normativa sui figli e le donne.

τῶν περὶ τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας νενομοθετημένων, λέγω
1263 a δὲ τὰ περὶ τὴν κτῆσιν πότερον (κἂν ᾖ ἐκεῖνα χωρίς, καθ' ὃν νῦν τρόπον ἔχει πᾶσι) τάς γε κτήσεις κοινὰς εἶναι βέλτιον ἢ τὰς χρήσεις, οἷον τὰ μὲν γήπεδα χωρίς, τοὺς δὲ καρποὺς εἰς τὸ κοινὸν φέροντας ἀναλίσκειν (ὅπερ ἔνια ποιεῖ τῶν ἐθνῶν), ἢ τοὐναντίον τὴν μὲν γῆν κοινὴν εἶναι καὶ γεωργεῖν κοινῇ, τοὺς δὲ καρποὺς διαιρεῖσθαι πρὸς τὰς ἰδίας χρήσεις (λέγονται δέ τινες καὶ τοῦτον τὸν τρόπον κοινωνεῖν τῶν βαρβάρων), ἢ καὶ τὰ γήπεδα καὶ τοὺς καρποὺς κοινούς. ἑτέρων μὲν οὖν ὄντων τῶν γεωργούντων ἄλλος ἂν εἴη τρόπος καὶ ῥᾴων, αὐτῶν δ' αὑτοῖς διαπονούντων τὰ περὶ τὰς κτήσεις πλείους ἂν παρέχοι δυσκολίας. καὶ γὰρ ἐν ταῖς ἀπολαύσεσι καὶ ἐν τοῖς ἔργοις μὴ γινομένων ἴσων ἀλλ' ἀνίσων ἀναγκαῖον ἐγκλήματα γίνεσθαι πρὸς τοὺς ἀπολαύοντας μὲν ἢ λαμβάνοντας πολλά, ὀλίγα δὲ πονοῦντας, τοῖς ἐλάττω μὲν λαμβάνουσι, πλείω δὲ πονοῦσιν. ὅλως δὲ τὸ συζῆν καὶ κοινωνεῖν τῶν ἀνθρωπικῶν πάντων χαλεπόν, καὶ μάλιστα τῶν τοιούτων. δῆλοῦσι δ' αἱ τῶν συναποδήμων κοινωνίαι· σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι διαφέρονται ἐκ τῶν ἐν ποσὶ καὶ ἐκ μικρῶν προσκρούοντες ἀλλήλοις. ἔτι δὲ τῶν θεραπόντων τούτοις μάλιστα προσκρούομεν οἷς πλεῖστα προσχρώμεθα πρὸς τὰς διακονίας τὰς ἐγκυκλίους. τὸ μὲν οὖν κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις ταύτας τε καὶ ἄλλας τοιαύτας ἔχει δυσχερείας, ὃν δὲ νῦν τρόπον ἔχει καὶ ἐπικοσμηθὲν ἔθεσι καὶ τάξει νόμων ὀρθῶν, οὐ μικρὸν ἂν διενέγκαι. ἔξει γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων ἀγαθόν· λέγω δὲ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ἐκ τοῦ κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἰδίας. δεῖ γάρ πως μὲν εἶναι κοινάς, ὅλως δ' ἰδίας. αἱ μὲν γὰρ ἐπιμέλειαι διῃρημέναι τὰ ἐγκλήματα πρὸς ἀλλήλους οὐ ποιήσουσιν, μᾶλλον δ' ἐπιδώσουσιν ὡς πρὸς ἴδιον ἑκάστου προσεδρεύοντος· δι' ἀρετὴν δ' ἔσται πρὸς τὸ χρῆσθαι, κατὰ τὴν παροιμίαν, κοινὰ τὰ φίλων. ἔστι δὲ καὶ νῦν τὸν τρόπον τοῦτον ἐν ἐνίαις πόλεσιν οὕτως ὑπογεγραμμένον,

In ordine alla proprietà e nell'ipotesi che mogli e figli non siano in comune – come peraltro oggi avviene dovunque –, mi chiedo se sia 1263 a preferibile che siano comuni i beni, o il loro usufrutto. Ad esempio, i campi potrebbero essere di proprietà privata, ma i loro prodotti avviati ad un consumo collettivo (secondo una pratica già in uso presso certi popoli); oppure, al contrario, la terra potrebbe essere in comune e così pure la sua coltivazione, ma i frutti spartiti sulla base delle esigenze individuali (e del resto si dice che alcuni popoli barbari mettano in comune le risorse secondo questa regola); oppure ancora potrebbero essere in comune tanto i campi quanto i frutti[19]. Nel caso i campi fossero coltivati da altri, l'organizzazione sarebbe diversa, più semplice; se invece fossero coltivati dai proprietari per sé, tutto il tema riguardante le proprietà si complicherebbe non poco[20]. Infatti, se non c'è equilibrio, ma squilibrio, tra frutto e lavoro, fatalmente sorgono accuse contro chi gode di maggiori beneficî e beni, pur faticando meno, da parte di chi ne ha meno, ma fatica di più. Certo, in tutti i consorzi umani non è facile la convivenza e la condivisione, ma questi sono casi particolarmente difficili. Ne offrono un esempio i gruppi di viaggiatori, nei quali quasi tutti si dividono e vengono a lite per questioni futili e di scarsa importanza; e del resto noi stessi ci arrabbiamo in particolare con quei servi che per lo più usiamo per i servizi ordinari. Queste e altre analoghe difficoltà pone la comunanza dei beni, rispetto alla quale la legislazione oggi in vigore, quando sia corredata di buone usanze e dell'ordinamento di giuste leggi, può vantare una non trascurabile superiorità per il fatto di assumere i beneficî prodotti da ambedue le forme di governo: per «ambedue le forme di governo» intendo quella che contempla la proprietà comune e quella che contempla la proprietà privata. Infatti, la proprietà, per un verso, deve essere comune, ma in senso generale deve essere privata, di modo che la diversificazione dei ruoli non genererà rancori vicendevoli, e ognuno darà il meglio nell'occuparsi delle cose proprie, e invece si affiderà alla virtù quando usa i beni degli amici i quali, secondo il proverbio, sono in comune[21]. Anche oggi questo tipo di società è stato delineato in certe città come un pro-

ὡς οὐκ ὂν ἀδύνατον, καὶ μάλιστα ἐν ταῖς καλῶς οἰκουμέναις τὰ μὲν ἔστι τὰ δὲ γένοιτ' ἄν· ἰδίαν γὰρ ἕκαστος τὴν κτῆσιν ἔχων τὰ μὲν χρήσιμα ποιεῖ τοῖς φίλοις, τοῖς δὲ χρῆται κοινοῖς, οἷον καὶ ἐν Λακεδαίμονι τοῖς τε δούλοις χρῶνται τοῖς ἀλλήλων ὡς εἰπεῖν ἰδίοις, ἔτι δ' ἵπποις καὶ κυσίν, κἂν δεηθῶσιν ἐφοδίων [ἐν] τοῖς ἀγροῖς κατὰ τὴν χώραν. φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδίας τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς· ὅπως δὲ γίνωνται τοιοῦτοι, τοῦ νομοθέτου τοῦτ' ἔργον ἴδιόν ἐστιν. ἔτι δὲ καὶ πρὸς ἡδονὴν ἀμύθητον ὅσον διαφέρει τὸ νομίζειν ἴδιόν τι. μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς
1263 b αὑτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν. τὸ δὲ φίλαυτον εἶναι ψέγεται δικαίως· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο τὸ φιλεῖν ἑαυτόν, ἀλλὰ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ φιλεῖν, καθάπερ καὶ τὸ φιλοχρήματον, ἐπεὶ φιλοῦσί γε πάντες ὡς εἰπεῖν ἕκαστον τῶν τοιούτων. ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ χαρίσασθαι καὶ βοηθῆσαι φίλοις ἢ ξένοις ἢ ἑταίροις ἥδιστον· ὃ γίνεται τῆς κτήσεως ἰδίας οὔσης. ταῦτά τε δὴ οὐ συμβαίνει τοῖς λίαν ἓν ποιοῦσι τὴν πόλιν, καὶ πρὸς τούτοις ἀναιροῦσιν ἔργα δυοῖν ἀρεταῖν φανερῶς, σωφροσύνης μὲν τὸ περὶ τὰς γυναῖκας (ἔργον γὰρ καλὸν ἀλλοτρίας οὔσης ἀπέχεσθαι διὰ σωφροσύνην), ἐλευθεριότητος δὲ τὸ περὶ τὰς κτήσεις· οὔτε γὰρ ἔσται φανερὸς ἐλευθέριος ὤν, οὔτε πράξει πρᾶξιν ἐλευθέριον οὐδεμίαν· ἐν τῇ γὰρ χρήσει τῶν κτημάτων τὸ τῆς ἐλευθεριότητος ἔργον ἐστίν.

εὐπρόσωπος μὲν οὖν ἡ τοιαύτη νομοθεσία καὶ φιλάνθρωπος ἂν εἶναι δόξειεν· ὁ γὰρ ἀκροώμενος ἄσμενος ἀποδέχεται, νομίζων ἔσεσθαι φιλίαν τινὰ θαυμαστὴν πᾶσι πρὸς ἅπαντας, ἄλλως τε καὶ ὅταν κατηγορῇ τις τῶν νῦν ὑπαρχόντων ἐν ταῖς πολιτείαις κακῶν ὡς γινομένων διὰ τὸ μὴ κοινὴν εἶναι τὴν οὐσίαν, λέγω δὲ δίκας τε πρὸς ἀλλήλους περὶ συμβολαίων καὶ ψευδομαρτυριῶν κρίσεις καὶ πλουσίων κολακείας· ὧν οὐδὲν γίνεται διὰ τὴν ἀκοινωνησίαν ἀλλὰ διὰ τὴν μοχθηρίαν, ἐπεὶ καὶ τοὺς κοινὰ κεκτημένους καὶ κοι-

getto non impossibile, e soprattutto in quelle che godono di buona amministrazione ha in parte trovato attuazione, in parte potrebbe trovarla: ogni cittadino, pur disponendo della proprietà privata, da un lato ne condivide il frutto con gli amici e dall'altro si serve dei beni comuni, come succede a Sparta, dove ci si scambia l'uso, per così dire, degli schiavi o dei cavalli o dei cani e, se uno ha bisogno di provviste per un viaggio, le raccoglie direttamente nei campi della regione. Certamente è meglio che il possesso sia privato e l'uso di tutti: e realizzare questo progetto è appunto il compito del legislatore[22]. Offre inoltre un piacere indescrivibile poter affermare che qualcosa ci appartiene, giacché non è senza motivo che ciascuno nutre amore per sé, ma è così per natura. Con questo, è giu- 1263 b
sto muovere rimproveri all'egoismo, quando per egoismo non si intenda l'amare sé stessi, ma amare esageratamente sé stessi, come fa una persona avida con le ricchezze: ciascuno, infatti, si può dire che ami sia sé stesso sia le ricchezze. D'altra parte, la cosa più bella che esiste (ossia, fare favori e dare aiuto agli amici, agli ospiti e alle persone care) si può realizzare solo se c'è una proprietà privata. Questo però non può avvenire per coloro che spingono l'unificazione della città troppo avanti; essi, inoltre, senza dubbio neutralizzano l'effetto di due virtù: della temperanza nella relazione con le donne (è un nobile atto tenersi lontano dalla donna di altri grazie alla temperanza) e dell'uso generoso dei propri beni. Nessuno, infatti, sarà additato per la sua liberalità, anzi, non compirà proprio alcun atto generoso, perché l'azione dell'uomo generoso sta esattamente nell'uso di ciò che possiede[23].

Una legislazione di quel genere, dunque, parrebbe accattivante e benevola; a sentirla illustrare la si accoglie con piacere, convinti che ci sarà una straordinaria amicizia di tutti con tutti, soprattutto quando si addossa la responsabilità dei mali che ora affliggono le città – cioè le cause che ci si fa per i contratti commerciali, i processi per falsa testimonianza, l'adulazione dei ricchi – al fatto che non c'è comunanza dei beni. In verità, nessuno di questi mali è imputabile alla non comunione dei beni, bensì al malanimo, perché non ci sfugge che le controversie di chi possiede beni in comune, o

νωνοῦντας πολλῷ διαφερομένους μᾶλλον ὁρῶμεν ἢ τοὺς χωρὶς
τὰς οὐσίας ἔχοντας· ἀλλὰ θεωροῦμεν ὀλίγους τοὺς ἐκ τῶν κοι-
νωνιῶν διαφερομένους, πρὸς πολλοὺς συμβάλλοντες τοὺς κε-
κτημένους ἰδίᾳ τὰς κτήσεις. ἔτι δὲ δίκαιοιν μὴ μόνον λέγειν
ὅσων στερήσονται κακῶν κοινωνήσαντες, ἀλλὰ καὶ ὅσων
ἀγαθῶν· φαίνεται δ' εἶναι πάμπαν ἀδύνατος ὁ βίος. αἴτιον
δὲ τῷ Σωκράτει τῆς παρακρούσεως χρὴ νομίζειν τὴν ὑπό-
θεσιν οὐκ οὖσαν ὀρθήν. δεῖ μὲν γὰρ εἶναί πως μίαν καὶ τὴν
οἰκίαν καὶ τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐ πάντως. ἔστι μὲν γὰρ ὡς οὐκ
ἔσται προϊοῦσα πόλις, ἔστι δ' ὡς ἔσται μέν, ἐγγὺς δ' οὖσα
τοῦ μὴ πόλις εἶναι χείρων πόλις, ὥσπερ κἂν εἴ τις τὴν
συμφωνίαν ποιήσειεν ὁμοφωνίαν ἢ τὸν ῥυθμὸν βάσιν μίαν.
ἀλλὰ δεῖ πλῆθος ὄν, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, διὰ τὴν παι-
δείαν κοινὴν καὶ μίαν ποιεῖν· καὶ τόν γε μέλλοντα παιδείαν
εἰσάγειν καὶ νομίζοντα διὰ ταύτης ἔσεσθαι τὴν πόλιν σπου-
δαίαν ἄτοπον τοῖς τοιούτοις οἴεσθαι διορθοῦν, ἀλλὰ μὴ τοῖς
ἔθεσι καὶ τῇ φιλοσοφίᾳ καὶ τοῖς νόμοις, ὥσπερ τὰ περὶ
τὰς κτήσεις ἐν Λακεδαίμονι καὶ Κρήτῃ τοῖς συσσιτίοις ὁ
1264 a νομοθέτης ἐκοίνωσε. δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο αὐτὸ ἀγνοεῖν, ὅτι χρὴ
προσέχειν τῷ πολλῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πολλοῖς ἔτεσιν, ἐν οἷς
οὐκ ἂν ἔλαθεν, εἰ ταῦτα καλῶς εἶχεν· πάντα γὰρ σχεδὸν
εὕρηται μέν, ἀλλὰ τὰ μὲν οὐ συνῆκται, τοῖς δ' οὐ χρῶνται
γινώσκοντες. μάλιστα δ' ἂν γένοιτο φανερὸν εἴ τις τοῖς ἔρ-
γοις ἴδοι τὴν τοιαύτην πολιτείαν κατασκευαζομένην· οὐ γὰρ
δυνήσεται μὴ μερίζων αὐτὰ καὶ χωρίζων ποιῆσαι τὴν πό-
λιν, τὰ μὲν εἰς συσσίτια τὰ δὲ εἰς φατρίας καὶ φυλάς.
ὥστε οὐδὲν ἄλλο συμβήσεται νενομοθετημένον πλὴν μὴ γεωρ-
γεῖν τοὺς φύλακας· ὅπερ καὶ νῦν Λακεδαιμόνιοι ποιεῖν ἐπι-
χειροῦσιν. οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ ὁ τρόπος τῆς ὅλης πολιτείας τίς
ἔσται τοῖς κοινωνοῦσιν, οὔτ' εἴρηκεν ὁ Σωκράτης οὔτε ῥᾴδιον

ne condivide l'uso, sono assai più numerose di quelle di chi detiene beni da privato, ma ci sembrano poche solo perché mettiamo a confronto i rari individui che vengono da un regime di comunione di beni con la gran massa di cittadini che gode di proprietà privata. E poi sarebbe giusto parlare non solo dei mali da cui quelli vanno esenti, ma anche di tutti i beni di cui saranno privi: risulterebbe che la loro vita è del tutto impossibile[24]. Bisogna ritenere che la causa dell'errore in cui incorre Socrate sia l'assunzione di una falsa premessa. Tanto una famiglia quanto una città devono essere in qualche modo unitarie, ma non del tutto unitarie. Può infatti capitare che una città, la quale si spinga troppo avanti nel processo di unificazione, a un certo punto non sia più nemmeno una città, oppure lo sia ancora, ma si avvii a perdere la propria natura in un progressivo peggioramento, come se qualcuno volesse trasformare la sinfonia in un suono tutto uguale o il ritmo in un'unica battuta. Bisogna invece che la città, che è necessariamente formata da molti soggetti (come abbiamo detto prima), grazie all'opera dell'educazione trovi unità nella condivisione. È sorprendente che proprio chi voleva introdurre l'educazione ed era convinto che con essa avrebbe reso virtuosa la città, abbia poi pensato di regolarla con queste riforme, e non già facendo leva sui costumi, la filosofia e le leggi, come ha fatto il legislatore a Sparta e a Creta, istituendo la comunione dei beni grazie ai pranzi in comune[25]. Non bisogna neppure trascurare un altro punto: si deve considerare il lungo tempo e gli anni innumerevoli, nei quali non sarebbe rimasta nascosta tale istituzione se veramente fosse stata capace di dare buoni frutti. È stato scoperto, infatti, praticamente tutto, ma alcuni dati non sono stati collegati in sistema, altri, pur essendo noti, non sono stati utilizzati. Eppure questo diventerebbe evidente se qualcuno vedesse calata nella realtà tale costituzione: non si potrà fondare una città senza scomporla in parti separate, alcune destinandole alle mense comuni, altre alle fratrie e alle tribù. Ecco perché null'altro si trasformerà in legge se non il divieto per i guardiani di coltivare la terra, un provvedimento che gli Spartani cercano ancor oggi di realizzare[26]. Socrate, però, non ci ha detto – ma non era neppur facile 1264 a

εἰπεῖν. καίτοι σχεδὸν τό γε πλῆθος τῆς πόλεως τὸ τῶν ἄλλων πολιτῶν γίνεται πλῆθος, περὶ ὧν οὐδὲν διώρισται, πότερον καὶ τοῖς γεωργοῖς κοινὰς εἶναι δεῖ τὰς κτήσεις ἢ καθ' ἕκαστον ἰδίας, ἔτι δὲ καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας ἰδίους ἢ κοινούς. εἰ μὲν γὰρ τὸν αὐτὸν τρόπον κοινὰ πάντα πάντων, τί διοίσουσιν οὗτοι ἐκείνων τῶν φυλάκων; ἢ τί πλεῖον τοῖς ὑπομένουσι τὴν ἀρχὴν αὐτῶν, ἢ τί μαθόντες ὑπομενοῦσι τὴν ἀρχήν, ἐὰν μή τι σοφίζωνται τοιοῦτον οἷον Κρῆτες; ἐκεῖνοι γὰρ ταῦλλα ταὐτὰ τοῖς δούλοις ἐφέντες μόνον ἀπειρήκασι τὰ γυμνάσια καὶ τὴν τῶν ὅπλων κτῆσιν. εἰ δέ, καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι, καὶ παρ' ἐκείνοις ἔσται τὰ τοιαῦτα, τίς ὁ τρόπος ἔσται τῆς κοινωνίας; ἐν μιᾷ γὰρ πόλει δύο πόλεις ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ ταύτας ὑπεναντίας ἀλλήλαις. ποιεῖ γὰρ τοὺς μὲν φύλακας οἷον φρουρούς, τοὺς δὲ γεωργοὺς καὶ τοὺς τεχνίτας καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας· ἐγκλήματα δὲ καὶ δίκαι, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς πόλεσιν ὑπάρχειν φησὶ κακά, πάνθ' ὑπάρξει καὶ τούτοις. καίτοι λέγει ὁ Σωκράτης ὡς οὐ πολλῶν δεήσονται νομίμων διὰ τὴν παιδείαν, οἷον ἀστυνομικῶν καὶ ἀγορανομικῶν καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, ἀποδιδοὺς μόνον τὴν παιδείαν τοῖς φύλαξιν. ἔτι δὲ κυρίους ποιεῖ τῶν κτημάτων τοὺς γεωργοὺς ⟨τοὺς⟩ ἀποφορὰν φέροντας· ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον εἰκὸς εἶναι χαλεποὺς καὶ φρονημάτων πλήρεις, ἢ τὰς παρ' ἐνίοις εἰλωτείας τε καὶ πενεστείας καὶ δουλείας. ἀλλὰ γὰρ εἴτ' ἀναγκαῖα ταῦθ' ὁμοίως εἴτε μή, νῦν γε οὐδὲν διώρισται. καὶ περὶ τῶν ἐχομένων τίς ἡ τούτων τε πολιτεία καὶ παιδεία καὶ νόμοι τίνες. ἔστι δ' οὔθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον, οὔτε τὸ διαφέρον μικρὸν τὸ ποιούς τινας εἶναι τούτους πρὸς τὸ σῴζεσθαι τὴν τῶν φυλάκων κοινωνίαν. ἀλλὰ
1264 b μὴν εἴ γε τὰς μὲν γυναῖκας ποιήσει κοινὰς τὰς δὲ κτήσεις ἰδίας, τίς οἰκονομήσει ὥσπερ τὰ ἐπὶ τῶν ἀγρῶν οἱ ἄνδρες

dirlo – in che maniera si sarebbe sviluppata nel suo complesso la costituzione per i cittadini che avevano tutto in comune, considerato che la quasi totalità della cittadinanza è costituita dalla massa dell'altro tipo di cittadini, per i quali non si dà alcuna disposizione: non si dice se pure per i contadini la proprietà deve essere in comune o se ciascuno deve avere la sua, e poi se le donne e i bambini devono essere in comune oppure no. Ma se i beni di tutti fossero allo stesso modo comuni a tutti, che cosa distinguerebbe questi dagli altri, cioè dai guardiani? E che cosa guadagnerebbero i più a sottoporsi al comando di costoro, o per quale ragione dovrebbero sopportarne il potere, se questi stessi non ricorressero all'espediente dei Cretesi, o a qualcosa di simile? Essi, pur concedendo tutto il resto ai loro schiavi, vietavano loro solamente l'esercizio fisico e il possesso delle armi[27]. Tuttavia, se anche presso i contadini sussisteranno tali condizioni, come avviene nelle altre città, che tipo di comunità sarà mai? Per forza di cose, in una sola città esisteranno due città, e per giunta fra loro ostili, essendo i guardiani una guarnigione militare, mentre i contadini, gli artigiani e gli altri, dei semplici cittadini. Ecco allora che le accuse, le controversie e quei mali che secondo Socrate ci sono nelle altre città, compariranno tutti anche qui. Eppure Socrate va dicendo che, grazie all'educazione, non avranno neppur bisogno di troppe leggi – ad esempio sulla polizia urbana, sulla disciplina dei mercati e su ambiti analoghi –, salvo poi restringere il diritto all'istruzione ai soli guardiani. E poi permette ai contadini di disporre di beni propri, se pagano un contributo; questo, com'è prevedibile, li renderà assai più intrattabili e pieni di superbia degli iloti, dei penesti e degli schiavi che ci sono nelle altre città. Tuttavia non viene precisato se siano o non siano necessari, anche per i contadini, questi ordinamenti, né si danno delucidazioni su altri temi connessi a questi, come la costituzione, l'educazione e le leggi. E per quanto non sia argomento trascurabile, non è neppure facile capire come debbano essere tali cittadini per mantenere la comunità dei guardiani[28]. Una volta stabilito che le donne siano in comune e che le proprietà 1264 b
siano private, chi si occuperà della casa, come gli uomini pensano

αὐτῶν – κἂν εἰ κοιναὶ αἱ κτήσεις καὶ αἱ τῶν γεωργῶν γυναῖκες; ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἐκ τῶν θηρίων ποιεῖσθαι τὴν παραβολήν, ὅτι δεῖ τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τὰς γυναῖκας τοῖς ἀνδράσιν, οἷς οἰκονομίας οὐδὲν μέτεστιν. ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τοὺς ἄρχοντας ὡς καθίστησιν ὁ Σωκράτης. ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας· τοῦτο δὲ στάσεως αἴτιον γίνεται καὶ παρὰ τοῖς μηδὲν ἀξίωμα κεκτημένοις, ἢ που δῆθεν παρά γε θυμοειδέσι καὶ πολεμικοῖς ἀνδράσιν. ὅτι δ' ἀναγκαῖον αὐτῷ ποιεῖν τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας, φανερόν· οὐ γὰρ ὁτὲ μὲν ἄλλοις ὁτὲ δὲ ἄλλοις μέμεικται ταῖς ψυχαῖς ὁ παρὰ τοῦ θεοῦ χρυσός, ἀλλ' ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς. φησὶ δὲ τοῖς μὲν εὐθὺς γινομένοις μεῖξαι χρυσόν, τοῖς δ' ἄργυρον, χαλκὸν δὲ καὶ σίδηρον τοῖς τεχνίταις μέλλουσιν ἔσεσθαι καὶ γεωργοῖς. ἔτι δὲ καὶ τὴν εὐδαιμονίαν ἀφαιρούμενος τῶν φυλάκων, ὅλην φησὶ δεῖν εὐδαίμονα ποιεῖν τὴν πόλιν τὸν νομοθέτην. ἀδύνατον δὲ εὐδαιμονεῖν ὅλην, μὴ πάντων ἢ μὴ τῶν πλείστων μερῶν ἢ τινῶν ἐχόντων τὴν εὐδαιμονίαν. οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν τὸ εὐδαιμονεῖν ὥνπερ τὸ ἄρτιον· τοῦτο μὲν γὰρ ἐνδέχεται τῷ ὅλῳ ὑπάρχειν, τῶν δὲ μερῶν μηδετέρῳ, τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἀδύνατον. ἀλλὰ μὴν εἰ οἱ φύλακες μὴ εὐδαίμονες, τίνες ἕτεροι; οὐ γὰρ δὴ οἵ γε τεχνῖται καὶ τὸ πλῆθος τὸ τῶν βαναύσων. ἡ μὲν οὖν πολιτεία περὶ ἧς ὁ Σωκράτης εἴρηκεν ταύτας τε τὰς ἀπορίας ἔχει καὶ τούτων οὐκ ἐλάττους ἑτέρας.

6. σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ τὰ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας, διὸ καὶ περὶ τῆς ἐνταῦθα πολιτείας ἐπισκέψασθαι μικρὰ βέλτιον. καὶ γὰρ ἐν τῇ Πολιτείᾳ περὶ ὀλίγων πάμπαν διώρικεν ὁ Σωκράτης, περί τε γυναικῶν καὶ τέκνων κοινωνίας, πῶς ἔχειν δεῖ, καὶ περὶ κτήσεως, καὶ τῆς πολιτείας τὴν τάξιν (διαιρεῖται γὰρ εἰς δύο μέρη τὸ πλῆθος τῶν οἰκούντων, τὸ μὲν εἰς τοὺς γεωργούς, τὸ δὲ εἰς τὸ προπολεμοῦν μέρος· τρίτον δ' ἐκ τούτων τὸ βουλευόμενον καὶ κύριον τῆς πόλεως), περὶ δὲ τῶν γεωργῶν καὶ τῶν τεχνιτῶν, πότερον οὐδεμιᾶς μεθέξουσιν ἀρχῆς, καὶ πότερον ὅπλα

al lavoro dei loro campi? E se fossero in comune tanto le proprietà quanto le donne dei contadini? Non ha senso neanche mettersi a confronto con gli animali selvatici, per concludere che le donne devono assolvere alle stesse funzioni degli uomini, perché le bestie non hanno una famiglia da accudire[29]. Neppure la normativa che Socrate riserva a quelli che esercitano il potere dà sicurezza. Per lui dovrebbero essere sempre gli stessi. Questo diverrebbe occasione di rivolte anche da parte di coloro che non hanno nessun titolo per governare, tanto più da parte di uomini violenti e bellicosi. Socrate, evidentemente, non può fare a meno di stabilire che gli uomini al potere siano sempre gli stessi, perché l'oro assegnato dal dio non è infuso ora nell'una ora nell'altra anima, ma sempre nelle stesse. Infatti, a suo dire, in alcuni fin dal momento della nascita è infuso dell'oro, in altri dell'argento, oppure del bronzo o del ferro per quelli che sono destinati a diventare artigiani e contadini[30]. E poi, se da un lato priva della felicità i guardiani, dall'altro sostiene che il legislatore deve rendere felice l'intera città. Ma è impossibile che lo sia, se di essa non godono tutte le sue classi o la maggior parte, o anche solo qualche cittadino. In fatto di felicità le cose non vanno come nei numeri pari, dove il tutto può essere pari, anche se nessuna delle parti lo è: così non è per l'essere felici. E se non sono felici i guardiani, forse che gli altri potrebbero esserlo? Di certo non lo saranno né gli artigiani né la gran massa degli operai. In conclusione, la costituzione di cui parlava Socrate mostra tutti questi problemi e altri non meno gravi[31].

6[32]. Argomenti analoghi valgono anche per un altro scritto posteriore, le *Leggi*, che conviene analizzare brevemente per quanto concerne la costituzione che propone. Nella *Repubblica* Socrate ha fatto luce solo su pochi punti: sulla comunione delle donne e dei figli e come si debba organizzare, sulla proprietà e sulla struttura della costituzione (per la quale la massa degli abitanti è divisa nelle due classi dei lavoratori della terra e dei guerrieri: da questi deriva una terza classe destinata a prendere decisioni e a reggere la città); tuttavia, riguardo ai contadini e agli artigiani, se possano avere parte in qualche misura al governo o ne siano esclusi, e se anche

δεῖ κεκτῆσθαι καὶ τούτους καὶ συμπολεμεῖν ἢ μή, περὶ τούτων οὐδὲν διώρικεν ὁ Σωκράτης, ἀλλὰ τὰς μὲν γυναῖκας οἴεται δεῖν συμπολεμεῖν καὶ παιδείας μετέχειν τῆς αὐτῆς τοῖς φύλαξιν, τὰ δ' ἄλλα τοῖς ἔξωθεν πεπλήρωκε τὸν λόγον καὶ περὶ τῆς παιδείας, ποίαν τινὰ δεῖ γίνεσθαι τῶν φυλάκων. τῶν δὲ Νόμων τὸ μὲν πλεῖστον μέρος νόμοι τυγχάνουσιν ὄντες, ὀλίγα δὲ περὶ τῆς πολιτείας εἴρηκεν, καὶ ταύτην βουλόμενος κοινοτέραν ποιεῖν ταῖς πόλεσι κατὰ μικρὸν περιάγει πάλιν πρὸς τὴν ἑτέραν πολιτείαν. ἔξω γὰρ τῆς τῶν γυναικῶν κοινωνίας καὶ τῆς κτήσεως, τὰ ἄλλα ταὐτὰ ἀποδίδωσιν ἀμφοτέραις ταῖς πολιτείαις· καὶ γὰρ παιδείαν τὴν αὐτήν, καὶ τὸ τῶν ἔργων τῶν ἀναγκαίων ἀπεχομένους ζῆν, καὶ περὶ συσσιτίων ὡσαύτως· πλὴν ἐν ταύτῃ φησὶ δεῖν εἶναι συσσίτια καὶ γυναικῶν, καὶ τὴν μὲν χιλίων τῶν ὅπλα κεκτημένων, ταύτην δὲ πεντακισχιλίων. τὸ μὲν οὖν περιττὸν ἔχουσι πάντες οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι καὶ τὸ κομψὸν καὶ τὸ καινοτόμον καὶ τὸ ζητητικόν, καλῶς δὲ πάντα ἴσως χαλεπόν, ἐπεὶ καὶ τὸ νῦν εἰρημένον πλῆθος δεῖ μὴ λανθάνειν ὅτι χώρας δεήσει τοῖς τοσούτοις Βαβυλωνίας ἢ τινος ἄλλης ἀπεράντου τὸ πλῆθος, ἐξ ἧς ἀργοὶ πεντακισχίλιοι θρέψονται, καὶ περὶ τούτους γυναικῶν καὶ θεραπόντων ἕτερος ὄχλος πολλαπλάσιος. δεῖ μὲν οὖν ὑποτίθεσθαι κατ' εὐχήν, μηδὲν μέντοι ἀδύνατον. λέγεται δ' ὡς δεῖ τὸν νομοθέτην πρὸς δύο βλέποντα τιθέναι τοὺς νόμους, πρός τε τὴν χώραν καὶ τοὺς ἀνθρώπους. ἔτι δὲ καλῶς ἔχει προσθεῖναι καὶ πρὸς τοὺς γειτνιῶντας τόπους, πρῶτον μὲν εἰ δεῖ τὴν πόλιν ζῆν βίον πολιτικόν, μὴ μονωτικόν (οὐ γὰρ μόνον ἀναγκαῖόν ἐστιν αὐτὴν τοιούτοις χρῆσθαι πρὸς τὸν πόλεμον ὅπλοις ἃ χρήσιμα κατὰ τὴν οἰκείαν χώραν ἐστίν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἔξω τόπους)· εἰ δέ τις μὴ τοιοῦτον ἀποδέχεται βίον, μήτε τὸν ἴδιον μήτε τὸν κοινὸν τῆς πόλεως, ὅμως οὐδὲν ἧττον δεῖ φοβεροὺς εἶναι τοῖς πολεμίοις, μὴ μόνον ἐλθοῦσιν εἰς τὴν χώραν ἀλλὰ καὶ

loro debbano o non debbano possedere armi e partecipare alla guerra, su tali questioni Socrate è stato evasivo, salvo ritenere che anche le donne devono combattere e condividere lo stesso tipo di addestramento dei guardiani. Ma, per tutto il resto, ha infarcito il dialogo con discorsi non pertinenti e discutendo sul genere di educazione da riservarsi ai guardiani[33]. La gran parte delle *Leggi* si ri- 1265 a
duce a un elenco di leggi con poca attenzione per la costituzione, che anzi, un po' alla volta, viene ridotta all'altra costituzione, nonostante l'intenzione di renderla il più possibile compatibile con quella delle città. Infatti, al di fuori della comunanza delle donne e dei beni, per il resto adotta le medesime norme sia per l'una sia per l'altra: l'educazione è la stessa, e così la condotta di chi non deve pensare al necessario per vivere, e la normativa sui pasti in comune. L'unica differenza è che in quest'ultima costituzione si prevede l'esistenza di mense comuni anche per le donne, e che là la forza militare era fissata in mille soldati, qui in cinquemila[34]. Tutti i discorsi di Socrate hanno un che di straordinario, elegante, innovativo, acutamente indagatore, anche se è difficile che tutto gli riesca bene allo stesso modo, perché non si può ignorare che il numero di soldati appena menzionato avrebbe bisogno di territori grandi come quelli di Babilonia, o di una qualche altra sconfinata regione, per riuscire ad alimentare cinquemila cittadini che non fanno nulla, per non parlare dell'altra folla ben più numerosa di donne e inservienti che ruota intorno ad essi. Bisogna fare ipotesi che soddisfino le aspettative e che però non siano irrealistiche[35]. È detto poi che il legislatore, nel momento in cui fa le leggi, deve tener conto di due fattori, il territorio e gli uomini, ma andrebbe aggiunto anche il territorio confinante, soprattutto se la città vuole avere una vita di relazione, e non di solitario isolamento (poiché non è sufficiente che in guerra faccia uso dell'armamento adatto ai propri territori, ma anche di armi idonee ad ambienti stranieri); anche se uno rifiutasse una vita organizzata in tal modo, sia nell'ambito privato sia in quello pubblico della città, non per questo cadrebbe l'obbligo d'essere temibili per i nemici, non solo quando questi invadono la nostra terra, ma pure quando se ne vanno da es-

ἀπελθοῦσιν. καὶ τὸ πλῆθος δὲ τῆς κτήσεως ὁρᾶν δεῖ, μή ποτε βέλτιον ἑτέρως διορίσαι τῷ σαφῶς μᾶλλον. τοσαύτην γὰρ εἶναί φησι δεῖν ὥστε ζῆν σωφρόνως, ὥσπερ ἂν εἴ τις εἶπεν ὥστε ζῆν εὖ. τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου μᾶλλον, ἔτι δ' ἔστι σωφρόνως μὲν ταλαιπώρως δὲ ζῆν, ἀλλὰ βελτίων ὅρος τὸ σωφρόνως καὶ ἐλευθερίως (χωρὶς γὰρ ἑκατέρῳ τῷ μὲν τὸ τρυφᾶν ἀκολουθήσει, τῷ δὲ τὸ ἐπιπόνως), ἐπεὶ μόναι γ' εἰσὶν ἕξεις αἱρεταὶ περὶ τὴν τῆς οὐσίας χρῆσιν αὗται, οἷον οὐσίᾳ πράως μὲν ἢ ἀνδρείως χρῆσθαι οὐκ ἔστιν, σωφρόνως δὲ καὶ ἐλευθερίως ἔστιν, ὥστε καὶ τὰς ἕξεις ἀναγκαῖον περὶ αὐτὴν εἶναι ταύτας. ἄτοπον δὲ καὶ τὸ τὰς κτήσεις ἰσάζοντα τὸ περὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν μὴ κατασκευάζειν, ἀλλ' ἀφεῖναι τὴν τεκνοποιίαν ἀόριστον ὡς ἱκανῶς ἀνομαλισθησομένην εἰς τὸ αὐτὸ πλῆθος διὰ τὰς ἀτεκνίας ὁσωνοῦν γεννωμένων, ὅτι δοκεῖ τοῦτο καὶ νῦν συμβαίνειν περὶ τὰς πόλεις. δεῖ δὲ τοῦτ' οὐχ ὁμοίως ἀκριβῶς ἔχειν περὶ τὰς πόλεις τότε καὶ νῦν· νῦν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἀπορεῖ, διὰ τὸ μερίζεσθαι τὰς οὐσίας εἰς ὁποσονοῦν πλῆθος, τότε δὲ ἀδιαιρέτων οὐσῶν ἀνάγκη τοὺς παράζυγας μηδὲν ἔχειν, ἐάν τ' ἐλάττους ὦσι τὸ πλῆθος ἐάν τε πλείους. μᾶλλον δὲ δεῖν ὑπολάβοι τις ἂν ὡρίσθαι τῆς οὐσίας τὴν τεκνοποιίαν, ὥστε ἀριθμοῦ τινὸς μὴ πλείονα γεννᾶν, τοῦτο δὲ τιθέναι τὸ πλῆθος ἀποβλέποντα πρὸς τὰς τύχας, ἂν συμβαίνῃ τελευτᾶν τινας τῶν γεννηθέντων, καὶ πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἀτεκνίαν. τὸ δ' ἀφεῖσθαι, καθάπερ ἐν ταῖς πλείσταις πόλεσι, πενίας ἀναγκαῖον αἴτιον γίνεσθαι τοῖς πολίταις, ἡ δὲ πενία στάσιν ἐμποιεῖ καὶ κακουργίαν. Φείδων μὲν οὖν ὁ Κορίνθιος, ὢν νομοθέτης τῶν ἀρχαιοτάτων, τοὺς οἴκους ἴσους ᾠήθη δεῖν διαμένειν καὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν, καὶ εἰ τὸ πρῶτον τοὺς κλήρους ἀνίσους εἶχον πάντες κατὰ μέγεθος· ἐν δὲ τοῖς Νόμοις τούτοις τοὐναντίον ἐστίν. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων πῶς οἰόμεθα βέλτιον ἂν ἔχειν, λεκτέον ὕστερον·

sa[36]. Anche la consistenza del patrimonio si deve considerare se non vada suddivisa meglio e con criteri più trasparenti. Si vuole che essa sia proporzionata a una vita temperante o, per meglio dire, secondo una formula più generale, a una buona vita, perché, in effetti, si potrebbe pure condurre un'esistenza temperante ma misera. Però, è senz'altro meglio una vita definibile come «temperante e insieme liberale» (considerando che i due caratteri presi separatamente condurrebbero o a una vita sfrenata o a una vita di stenti). Ora, questi due sono i soli atteggiamenti che si possono adottare nei confronti dell'uso dei beni, perché, ad esempio, non è possibile servirsi della ricchezza in modo mite o coraggioso: si può solo farne un uso temperante e liberale, ragion per cui le intenzioni nei riguardi di essa saranno necessariamente queste[37]. Comunque, è insensato fare parti uguali delle proprietà senza avere riguardo per il numero dei cittadini, non ponendo per essi alcun limite di figli, nella convinzione che spontaneamente l'ammontare complessivo delle nascite si equilibri grazie all'infertilità delle coppie, perché questa sembra essere la tendenza attuale delle nostre 1265 b
città. D'altra parte, non si deve applicare questa formula con lo stesso rigore alle città in quel caso o nel caso attuale, perché oggi nessuno va in miseria per aver diviso la proprietà in un numero crescente di parti, mentre in quel caso il fatto che i beni fossero indivisibili comportava necessariamente che ogni figlio in più – tanti o pochi che fossero – non ne avesse parte. Si potrebbe supporre che sia meglio mettere un limite alle nascite piuttosto che alle ricchezze, perché non vadano oltre un certo numero, nel fissare il quale si dovrebbe tener conto di eventi fortuiti, come la mortalità infantile, e della sterilità dei genitori. Lasciare libertà in questo campo, come peraltro avviene nella maggior parte delle città, per forza di cose produce povertà per i cittadini, e la povertà a sua volta genera il disordine e la criminalità. Fidone di Corinto, un legislatore dei più antichi, riteneva che le proprietà delle famiglie e il numero dei cittadini dovessero mantenersi invariati, anche se le terre assegnate originariamente fossero state per tutti di diversa estensione. Nelle *Leggi*, però, si dice l'esatto contrario. Preciseremo in seguito la

ἐλλέλειπται δ' ἐν τοῖς Νόμοις τούτοις καὶ τὰ περὶ τοὺς ἄρχοντας πῶς ἔσονται διαφέροντες τῶν ἀρχομένων. φησὶ γὰρ δεῖν, ὥσπερ ἐξ ἑτέρου τὸ στημόνιον ἐρίου γίνεται τῆς κρόκης, οὕτω καὶ τοὺς ἄρχοντας ἔχειν δεῖν πρὸς τοὺς ἀρχομένους. ἐπεὶ δὲ τὴν πᾶσαν οὐσίαν ἐφίησι γίνεσθαι μείζονα μέχρι πενταπλασίας, διὰ τί τοῦτ' οὐκ ἂν εἴη ἐπὶ τῆς γῆς μέχρι τινός; καὶ τὴν τῶν οἰκοπέδων δὲ διαίρεσιν δεῖ σκοπεῖν, μή ποτ' οὐ συμφέρει πρὸς οἰκονομίαν· δύο γὰρ οἰκόπεδα ἑκάστῳ ἔνειμε διελὼν χωρίς, χαλεπὸν δὲ οἰκίας δύο οἰκεῖν. ἡ δὲ σύνταξις ὅλη βούλεται μὲν εἶναι μήτε δημοκρατία μήτε ὀλιγαρχία, μέση δὲ τούτων, ἣν καλοῦσι πολιτείαν· ἐκ γὰρ τῶν ὁπλιτευόντων ἐστίν. εἰ μὲν οὖν ὡς κοινοτάτην ταύτην κατασκευάζει ταῖς πόλεσι τῶν ἄλλων πολιτειῶν, καλῶς εἴρηκεν ἴσως· εἰ δ' ὡς ἀρίστην μετὰ τὴν πρώτην πολιτείαν, οὐ καλῶς. τάχα γὰρ τὴν τῶν Λακώνων ἄν τις ἐπαινέσειε μᾶλλον, ἢ κἂν ἄλλην τινὰ ἀριστοκρατικωτέραν. ἔνιοι μὲν οὖν λέγουσιν ὡς δεῖ τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐξ ἁπασῶν εἶναι τῶν πολιτειῶν μεμειγμένην, διὸ καὶ τὴν τῶν Λακεδαιμονίων ἐπαινοῦσιν (εἶναι γὰρ αὐτὴν οἱ μὲν ἐξ ὀλιγαρχίας καὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας φασίν, λέγοντες τὴν μὲν βασιλείαν μοναρχίαν, τὴν δὲ τῶν γερόντων ἀρχὴν ὀλιγαρχίαν, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατὰ τὴν τῶν ἐφόρων ἀρχὴν διὰ τὸ ἐκ τοῦ δήμου εἶναι τοὺς ἐφόρους· οἱ δὲ τὴν μὲν ἐφορείαν εἶναι τυραννίδα, δημοκρατεῖσθαι δὲ κατά τε τὰ συσσίτια καὶ τὸν ἄλλον βίον τὸν καθ' ἡμέραν)· ἐν δὲ τοῖς Νόμοις εἴρηται τούτοις ὡς δέον συγκεῖσθαι τὴν ἀρίστην πολιτείαν ἐκ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος, ἃς ἦ τὸ παράπαν οὐκ ἄν τις θείη πολιτείας ἢ χειρίστας πασῶν. βέλτιον οὖν λέγουσιν οἱ πλείους μιγνύντες· ἡ γὰρ ἐκ πλειόνων συγκειμένη πολιτεία βελτίων. ἔπειτ' οὐδ' ἔχουσα φαίνεται μοναρχικὸν οὐδέν, ἀλλ' ὀλιγαρχικὰ καὶ δημοκρατικά· μᾶλλον δ' ἐγκλίνειν βούλεται πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν.

nostra opinione su ciò che è meglio a questo proposito[38]. Sempre nelle *Leggi* si omette di indicare quali dovrebbero essere le differenze fra chi comanda e chi obbedisce. Egli dice, infatti: come l'ordito viene da una lana diversa da quella della trama, così sarà per i governanti rispetto ai governati[39]. E siccome si concede che l'intera sostanza può crescere addirittura fino al quintuplo, perché non concedere un qualche aumento anche per il possesso della terra? Bisogna stare attenti che la divisione delle case non rechi danno al bilancio familiare, perché, se a ciascun cittadino egli assegna due case distinte, non è facile amministrarle tutte e due[40]. La struttura politica nel suo insieme non pretende di essere né una democrazia, né un'oligarchia, ma una via di mezzo che va sotto il nome di «politia», poiché è costituita da cittadini armati. E se questa viene istituita per essere la costituzione più condivisibile dalle città, forse non si sbaglia, ma se si ha la pretesa che sia la migliore dopo la prima, certo si cade in errore, perché forse non mancherà chi mostri preferenze per quella degli Spartani, o per qualche altra ancor più aristocratica. Per alcuni la migliore costituzione è quella che deve risultare dalla fusione di tutte le costituzioni, e proprio per tale motivo plaudono a quella degli Spartani (per qualcuno viene, infatti, da una forma di oligarchia, monarchia e democrazia: l'istituzione dei re sarebbe espressione della monarchia, il potere degli anziani dell'oligarchia, mentre l'esercizio della democrazia starebbe nel potere degli efori, in quanto essi erano di estrazione popolare; c'è però chi considera l'eforato come una forma di tirannide, mentre ascrive alla democrazia le mense comuni e tutto il modo di vivere quotidiano). Tuttavia, sempre nelle *Leggi* si sostiene che la miglior 1266 a
forma di governo deve venire dall'unione di democrazia e tirannide, le quali di per sé non possono in nessun modo porsi come modello di costituzione o, semmai, come le peggiori fra tutte quelle che esistono. Pertanto, migliore è la posizione di chi mette insieme più costituzioni, perché effettivamente quella che nasce dalla fusione di molte altre è la più valida[41]. Detto ciò, non risulta affatto che la costituzione di cui trattiamo abbia qualcosa di monarchico, ma piuttosto elementi oligarchici e democratici, con propensione

δῆλον δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀρχόντων καταστάσεως· τὸ μὲν γὰρ ἐξ αἱρετῶν κληρωτοὺς κοινὸν ἀμφοῖν, τὸ δὲ τοῖς μὲν εὐπορωτέροις ἐπάναγκες ἐκκλησιάζειν εἶναι καὶ φέρειν ἄρχοντας ἤ τι ποιεῖν ἄλλο τῶν πολιτικῶν, τοὺς δ' ἀφεῖσθαι, τοῦτο δ' ὀλιγαρχικόν, καὶ τὸ πειρᾶσθαι πλείους ἐκ τῶν εὐπόρων εἶναι τοὺς ἄρχοντας, καὶ τὰς μεγίστας ἐκ τῶν μεγίστων τιμημάτων. ὀλιγαρχικὴν δὲ ποιεῖ καὶ τὴν τῆς βουλῆς αἵρεσιν. αἱροῦνται μὲν γὰρ πάντες ἐπάναγκες, ἀλλ' ἐκ τοῦ πρώτου τιμήματος, εἶτα πάλιν ἴσους ἐκ τοῦ δευτέρου· εἶτ' ἐκ τῶν τρίτων, πλὴν οὐ πᾶσιν ἐπάναγκες ἦν τοῖς ἐκ τῶν τρίτων ἢ τετάρτων, ἐκ δὲ τοῦ τετάρτου [τῶν τετάρτων] μόνοις ἐπάναγκες τοῖς πρώτοις καὶ τοῖς δευτέροις· εἶτ' ἐκ τούτων ἴσον ἀφ' ἑκάστου τιμήματος ἀποδεῖξαί φησι δεῖν ἀριθμόν. ἔσονται δὴ πλείους οἱ ἐκ τῶν μεγίστων τιμημάτων καὶ βελτίους διὰ τὸ ἐνίους μὴ αἱρεῖσθαι τῶν δημοτικῶν διὰ τὸ μὴ ἐπάναγκες. ὡς μὲν οὖν οὐκ ἐκ δημοκρατίας καὶ μοναρχίας δεῖ συνιστάναι τὴν τοιαύτην πολιτείαν, ἐκ τούτων φανερὸν καὶ τῶν ὕστερον ῥηθησομένων, ὅταν ἐπιβάλλῃ περὶ τῆς τοιαύτης πολιτείας ἡ σκέψις· ἔχει δὲ καὶ περὶ τὴν αἵρεσιν τῶν ἀρχόντων τὸ ἐξ αἱρετῶν αἱρετοὺς ἐπικίνδυνον. εἰ γάρ τινες συστῆναι θέλουσι καὶ μέτριοι τὸ πλῆθος, αἰεὶ κατὰ τὴν τούτων αἱρεθήσονται βούλησιν. τὰ μὲν οὖν περὶ τὴν πολιτείαν τὴν ἐν τοῖς Νόμοις τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

7. εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι, αἱ μὲν ἰδιωτῶν αἱ δὲ φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν, πᾶσαι δὲ τῶν καθεστηκυιῶν καὶ καθ' ἃς πολιτεύονται νῦν ἐγγύτερόν εἰσι τούτων ἀμφοτέρων. οὐδεὶς γὰρ οὔτε τὴν περὶ τὰ τέκνα κοινότητα καὶ τὰς γυναῖκας ἄλλος κεκαινοτόμηκεν, οὔτε περὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἀναγκαίων ἄρχονται μᾶλλον. δοκεῖ γάρ τισι τὸ περὶ τὰς οὐσίας εἶναι μέγιστον τετάχθαι

verso l'oligarchia. Questo appare dalla maniera in cui, tanto nell'oligarchia quanto nella democrazia, si assegnano le cariche, cioè traendo a sorte fra un gruppo selezionato di persone: solo che nell'oligarchia l'obbligo di costituire le assemblee, esprimere le cariche e assumersi qualche altro incarico politico tocca ai cittadini più facoltosi, mentre gli altri ne sono esentati; come pure è proprio dell'oligarchia il tentativo di dare il potere al maggior numero possibile di ricchi e di attribuire ai più facoltosi di questi le cariche più elevate. Anche l'elezione del Consiglio è realizzata su un modello oligarchico: di fatto tutti sono tenuti a votare, ma scegliendo i candidati fra quelli della prima classe di censo, poi di seguito e nello stesso numero fra quelli della seconda e infine della terza. Senonché, non tutti erano costretti a scegliere fra gli appartenenti alla terza e quarta classe, e solo i membri della prima e della seconda avevano l'obbligo di scegliere i rappresentanti della quarta. Infine afferma che da queste scelte deve conseguire lo stesso numero di eletti per ciascuna classe di censo. Il risultato è che i cittadini della classe a maggior reddito saranno più numerosi e migliori, per il motivo che alcuni del ceto popolare non voteranno perché non ne hanno l'obbligo[42]. Ora, il fatto che una tale costituzione non deve comporsi di uno statuto democratico e di uno monarchico risulta chiaramente da quanto si è detto e da quanto si aggiungerà in seguito, allorché l'attenzione sarà rivolta verso una tale forma politica. Tuttavia, anche l'elezione delle cariche a partire da una rosa di candidati già selezionati non va esente da pericoli, perché, se un numero anche esiguo di cittadini decidesse di coalizzarsi, le scelte elettorali sarebbero ogni volta influenzate dalla loro volontà. Così dunque è organizzata la costituzione esposta nelle *Leggi*[43].

7[44]. Ci sono però anche altre costituzioni, alcune di comuni cittadini, altre di filosofi e di uomini politici, tutte più simili di queste due a quelle oggi in vigore nelle città, perché nessun altro si è inventato la novità della comunione dei figli e delle donne, nonché delle mense comuni delle donne, ma certamente queste costituzioni prendono le mosse da problemi più necessari. In verità, alcuni sono dell'idea che il problema principale sia quello di una buona

καλῶς· περὶ γὰρ τούτων ποιεῖσθαί φασι τὰς στάσεις πάντας. διὸ Φαλέας ὁ Χαλκηδόνιος τοῦτ' εἰσήνεγκε πρῶτος·
40 φησὶ γὰρ δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν. τοῦτο
1266 b δὲ κατοικιζομέναις μὲν εὐθὺς οὐ χαλεπὸν ᾤετο ποιεῖν, τὰς δ' ἤδη κατοικουμένας ἐργωδέστερον μέν, ὅμως δὲ τάχιστ' ἂν ὁμαλισθῆναι τῷ τὰς προῖκας τοὺς μὲν πλουσίους διδόναι μὲν λαμβάνειν δὲ μή, τοὺς δὲ πένητας μὴ διδόναι μὲν λαμβά-
5 νειν δέ. Πλάτων δὲ τοὺς Νόμους γράφων μέχρι μέν τινος ᾤετο δεῖν ἐᾶν, πλεῖον δὲ τοῦ πενταπλασίαν εἶναι τῆς ἐλαχίστης μηδενὶ τῶν πολιτῶν ἐξουσίαν εἶναι κτήσασθαι, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον. δεῖ δὲ μηδὲ τοῦτο λανθάνειν τοὺς οὕτω νομοθετοῦντας, ὃ λανθάνει νῦν, ὅτι τὸ τῆς οὐσίας τάττον-
10 τας πλῆθος προσήκει καὶ τῶν τέκνων τὸ πλῆθος τάττειν· ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τῆς οὐσίας τὸ μέγεθος ὁ τῶν τέκνων ἀριθμός, ἀνάγκη τόν γε νόμον λύεσθαι, καὶ χωρὶς τῆς λύσεως φαῦλον τὸ πολλοὺς ἐκ πλουσίων γίνεσθαι πένητας· ἔργον γὰρ μὴ νεωτεροποιοὺς εἶναι τοὺς τοιούτους. διότι μὲν οὖν ἔχει
15 τινὰ δύναμιν εἰς τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἡ τῆς οὐσίας ὁμαλότης, καὶ τῶν πάλαι τινὲς φαίνονται διεγνωκότες, οἷον καὶ Σόλων ἐνομοθέτησεν, καὶ παρ' ἄλλοις ἔστι νόμος ὃς κωλύει κτᾶσθαι γῆν ὁπόσην ἂν βούληταί τις, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν οὐσίαν πωλεῖν οἱ νόμοι κωλύουσιν, ὥσπερ ἐν Λοκροῖς νόμος
20 ἐστὶ μὴ πωλεῖν ἐὰν μὴ φανερὰν ἀτυχίαν δείξῃ συμβεβηκυῖαν, ἔτι δὲ τοὺς παλαιοὺς κλήρους διασῴζειν (τοῦτο δὲ λυθὲν καὶ περὶ Λευκάδα δημοτικὴν ἐποίησε λίαν τὴν πολιτείαν αὐτῶν· οὐ γὰρ ἔτι συνέβαινεν ἀπὸ τῶν ὡρισμένων τιμημάτων εἰς τὰς ἀρχὰς βαδίζειν)· ἀλλ' ἔστι τὴν ἰσότητα μὲν
25 ὑπάρχειν τῆς οὐσίας, ταύτην δ' ἢ λίαν εἶναι πολλήν, ὥστε τρυφᾶν, ἢ λίαν ὀλίγην, ὥστε ζῆν γλίσχρως. δῆλον οὖν ὡς

legislazione sulla proprietà dei beni, perché ritengono che proprio da ciò scaturisca la totalità delle rivolte. Per questo, Falea di Calcedone fu il primo a introdurre una siffatta normativa, sostenendo che le proprietà dei cittadini devono essere uguali. Egli pensava che un tale provvedimento non sarebbe stato difficile da attuare 1266 b
al momento della fondazione delle città, mentre sarebbe stato molto più laborioso a fondazione avvenuta. Pensava anche, però, che si sarebbe potuta raggiungere molto presto una perequazione, se solo i ricchi avessero dato la dote alle figlie senza mai pretenderla, e i poveri l'avessero ricevuta senza darla a loro volta. Nelle *Leggi* Platone riteneva che si dovesse lasciare libertà in tale campo, ma che nessuno dei cittadini potesse accumulare beni cinque volte superiori alla porzione minima, come anche prima si diceva[45]. Non deve sfuggire, a chi legifera in questo senso, quello che oggi si dimentica: chi regola l'ammontare delle ricchezze è bene che regoli contestualmente anche il numero dei figli, perché, se quest'ultimo supera la disponibilità di quelle, non c'è altra via che abrogare la legge. Ma, anche a prescindere da questa abolizione, è insensato che un gran numero di cittadini da ricchi divengano poveri: è difficile poi impedire che costoro divengano sovversivi[46]. Il livellamento dei beni ha pertanto un non trascurabile effetto sulla convivenza politica, che alcuni degli antichi, a quanto risulta, avevano capito: ad esempio, Solone nelle sue leggi. Ma anche presso altre legislazioni si trova una norma che vieta di acquistare terre a proprio piacimento; e, allo stesso modo, le leggi impediscono di vendere la proprietà, come succede a Locri, dove è legalmente proibita la vendita se non si dimostra di essere incorsi in una manifesta disgrazia, ed è pure prescritto che si conservino i lotti di terra originari (l'abolizione di questa norma a Leucade rese la costituzione troppo favorevole al popolo, perché a quel punto non accadeva più che si accedesse alle cariche sulla base di un censo prestabilito)[47]. Ma è anche possibile che, pur mantenendosi il livellamento delle proprietà, queste siano esagerate, così da favorire una vita di lussi, oppure siano troppo esigue, al punto da costringere a una vita di stenti. Allora, come è evidente, non basta che il legislatore garan-

οὐχ ἱκανὸν τὸ τὰς οὐσίας ἴσας ποιῆσαι τὸν νομοθέτην, ἀλλὰ τοῦ μέσου στοχαστέον. ἔτι δ' εἴ τις καὶ τὴν μετρίαν τάξειεν οὐσίαν πᾶσιν, οὐδὲν ὄφελος· μᾶλλον γὰρ δεῖ τὰς ἐπιθυμίας ὁμαλίζειν ἢ τὰς οὐσίας, τοῦτο δ' οὐκ ἔστι μὴ παιδευομένοις ἱκανῶς ὑπὸ τῶν νόμων. ἀλλ' ἴσως ἂν εἴπειεν ὁ Φαλέας ὅτι ταῦτα τυγχάνει λέγων αὐτός· οἴεται γὰρ δυοῖν τούτοιν ἰσότητα δεῖν ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν, κτήσεως καὶ παιδείας. ἀλλὰ τήν τε παιδείαν ἥτις ἔσται δεῖ λέγειν, καὶ τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐδὲν ὄφελος· ἔστι γὰρ τὴν αὐτὴν μὲν εἶναι καὶ μίαν, ἀλλὰ ταύτην εἶναι τοιαύτην ἐξ ἧς ἔσονται προαιρετικοὶ τοῦ πλεονεκτεῖν ἢ χρημάτων ἢ τιμῆς ἢ συναμφοτέρων. ἔτι στασιάζουσιν οὐ μόνον διὰ τὴν ἀνισότητα τῆς κτήσεως, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν τῶν τιμῶν, τοὐναντίον δὲ περὶ ἑκάτερον· οἱ μὲν γὰρ πολλοὶ διὰ τὸ περὶ τὰς κτήσεις ἄνισον, οἱ δὲ χαρίεντες περὶ τῶν τιμῶν, ἐὰν ἴσαι· ὅθεν καὶ

ἐν δὲ ἰῇ τιμῇ ἠμὲν κακὸς ἠδὲ καὶ ἐσθλός.

οὐ μόνον δ' οἱ ἄνθρωποι διὰ τἀναγκαῖα ἀδικοῦσιν, ὧν ἄκος εἶναι νομίζει τὴν ἰσότητα τῆς οὐσίας, ὥστε μὴ λωποδυτεῖν διὰ τὸ ῥιγοῦν ἢ πεινῆν, ἀλλὰ καὶ ὅπως χαίρωσι καὶ μὴ ἐπιθυμῶσιν· ἐὰν γὰρ μείζω ἔχωσιν ἐπιθυμίαν τῶν ἀναγκαίων, διὰ τὴν ταύτης ἰατρείαν ἀδικήσουσιν· οὐ τοίνυν διὰ ταύτην μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄνευ ἐπιθυμιῶν, ἵνα χαίρωσι ταῖς ἄνευ λυπῶν ἡδοναῖς. τί οὖν ἄκος τῶν τριῶν τούτων; τοῖς μὲν οὐσία βραχεῖα καὶ ἐργασία, τοῖς δὲ σωφροσύνη· τρίτον δ', εἴ τινες βούλοιντο δι' αὑτῶν χαίρειν, οὐκ ἂν ἐπιζητοῖεν εἰ μὴ παρὰ φιλοσοφίας ἄκος. αἱ γὰρ ἄλλαι ἀνθρώπων δέονται· ἐπεὶ ἀδικουσί γε τὰ μέγιστα διὰ τὰς ὑπερβολάς, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ ἀναγκαῖα (οἷον τυραννοῦσιν οὐχ ἵνα μὴ ῥιγῶσιν· διὸ καὶ αἱ τιμαὶ μεγάλαι, ἂν ἀποκτείνῃ τις οὐ κλέπτην ἀλλὰ

tisca l'uguaglianza dei beni, ma bisogna che fissi una via di mezzo. Però, se anche qualcuno riuscisse a fissare la via di mezzo imponendola a tutti, non ne trarrebbe alcun vantaggio, perché si devono ricondurre ad equilibrio i desideri piuttosto che le ricchezze, e ciò non è possibile se non quando i cittadini siano adeguatamente formati dalle leggi. Ma forse Falea obietterebbe che proprio questo intendeva dire, giacché ritiene che nelle città devono essere in equilibrio ambedue le cose: la proprietà e l'educazione. Resta però da precisare a quale educazione faccia riferimento, perché non sarà per nulla utile che ce ne sia una sola e identica, quando essa, pur unica e identica, sarà tale da formare persone propense all'eccesso di ricchezze o di onori, o di ambedue insieme. Inoltre, si hanno disordini quando ci sia uno squilibrio non solo delle ricchezze, ma anche delle onorificenze, se pure per motivi opposti: quelli del popolo insorgono perché i beni sono distribuiti in maniera ineguale, quelli di rango superiore se gli onori sono distribuiti in manie- 1267 a
ra uguale: di qui il verso

«in un solo onore tanto il valente quanto il dappoco»[48].

Peraltro, gli uomini commettono ingiustizie non solo quando mancano del necessario (e, in tal caso, Falea pensa che il rimedio stia nel livellamento dei beni, il quale per lo meno eliminerebbe i furti causati dal freddo e dalla fame), ma altresì per trarne piacere e non rimanere con desideri insoddisfatti, in quanto, se uno si spinge a desiderare qualcosa che va oltre lo stretto necessario, per porvi rimedio commetterà qualcosa di ingiusto. In verità, non esiste solo questo movente, ma si può anche non avere desideri e voler godere di piaceri che non comportano dolori. Nei tre casi prospettati, quale sarebbe il rimedio? Nel primo, risorse modeste e il lavoro; nel secondo, la temperanza; e nel terzo, per chi vuol trarre motivo di gioia da sé stesso, la ricerca della cura in nient'altro risiede se non nella filosofia; gli altri piaceri hanno infatti bisogno degli uomini. È vero, però, che le più gravi ingiustizie non si compiono sulla spinta delle necessità, ma dell'eccesso: non si diventa tiranni per salvarsi dal freddo. Ecco perché ci si merita grandi onori quando

τύραννον)· ὥστε πρὸς τὰς μικρὰς ἀδικίας βοηθητικὸς μόνον ὁ τρόπος τῆς Φαλέου πολιτείας. ἔτι τὰ πολλὰ βούλεται κατασκευάζειν ἐξ ὧν τὰ πρὸς αὐτοὺς πολιτεύσονται καλῶς, δεῖ δὲ καὶ πρὸς τοὺς γειτνιῶντας καὶ τοὺς ἔξωθεν πάντας. ἀναγκαῖον ἄρα τὴν πολιτείαν συντετάχθαι πρὸς τὴν πολεμικὴν ἰσχύν, περὶ ἧς ἐκεῖνος οὐδὲν εἴρηκεν. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῆς κτήσεως. δεῖ γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὰς πολιτικὰς χρήσεις ἱκανὴν ὑπάρχειν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τοὺς ἔξωθεν κινδύνους· διόπερ οὔτε τοσοῦτον δεῖ πλῆθος ὑπάρχειν ὅσου οἱ πλησίον καὶ κρείττους ἐπιθυμήσουσιν, οἱ δὲ ἔχοντες ἀμύνειν οὐ δυνήσονται τοὺς ἐπιόντας, οὔθ' οὕτως ὀλίγην ὥστε μὴ δύνασθαι πόλεμον ὑπενεγκεῖν μηδὲ τῶν ἴσων καὶ τῶν ὁμοίων. ἐκεῖνος μὲν οὖν οὐδὲν διώρικεν, δεῖ δὲ τοῦτο μὴ λανθάνειν, ὅ τι συμφέρει πλῆθος οὐσίας. ἴσως οὖν ἄριστος ὅρος τὸ μὴ λυσιτελεῖν τοῖς κρείττοσι διὰ τὴν ὑπερβολὴν πολεμεῖν, ἀλλ' οὕτως ὡς ἂν καὶ μὴ ἐχόντων τοσαύτην οὐσίαν. οἷον Εὔβουλος Αὐτοφραδάτου μέλλοντος Ἀταρνέα πολιορκεῖν ἐκέλευσεν αὐτόν, σκεψάμενον ἐν πόσῳ χρόνῳ λήψεται τὸ χωρίον, λογίσασθαι τοῦ χρόνου τούτου τὴν δαπάνην· ἐθέλειν γὰρ ἔλαττον τούτου λαβὼν ἐκλιπεῖν ἤδη τὸν Ἀταρνέα· ταῦτα δ' εἰπὼν ἐποίησε τὸν Αὐτοφραδάτην σύννουν γενόμενον παύσασθαι τῆς πολιορκίας. ἔστι μὲν οὖν τι τῶν συμφερόντων τὸ τὰς οὐσίας ἴσας εἶναι τοῖς πολίταις πρὸς τὸ μὴ στασιάζειν πρὸς ἀλλήλους, οὐ μὴν μέγα οὐδὲν ὡς εἰπεῖν. καὶ γὰρ ἂν οἱ χαρίεντες ἀγανακτοῖεν ἂν ὡς οὐκ ἴσων ὄντες ἄξιοι, διὸ καὶ φαίνονται πολλάκις ἐπιτιθέμενοι καὶ στασιάζοντες· ἔτι δ'
1267 b ἡ πονηρία τῶν ἀνθρώπων ἄπληστον, καὶ τὸ πρῶτον μὲν ἱκανὸν διωβελία μόνον, ὅταν δ' ἤδη τοῦτ' ᾖ πάτριον, ἀεὶ δέον-

si uccide un tiranno e non un ladro. Ne consegue che i rimedi proposti dalla costituzione di Falea sono efficaci solo per le ingiustizie più lievi[49]. Egli vuole inoltre mettere a punto molte norme per la buona amministrazione degli affari interni, ma avrebbe dovuto fare altrettanto anche per le relazioni con tutti i popoli: quelli che stanno ai confini e quelli più lontani. Indubbiamente non si può fare a meno di organizzare la costituzione in vista della forza militare, mentre Falea non dice nulla a tal proposito. Ciò vale anche per le risorse di un paese, le quali non possono bastare solamente ai bisogni correnti, ma devono pure servire a fronteggiare rischi che vengono dal di fuori: bisogna che le ricchezze non siano tali da attrarre la cupidigia di vicini potenti, quando i cittadini stessi che le possiedono non abbiano la forza di respingere gli invasori, ma neppure devono essere così modeste che non si possa sostenere una guerra con avversari di pari numero e potenza. Per quanto Falea non abbia precisato nulla in tal senso, non può sfuggire che una ricchezza di una certa entità giova in ogni caso. Forse la miglior misura sarebbe che gli aggressori più potenti non avessero un particolare vantaggio a intraprendere una guerra contando sulla straordinaria ricchezza del bottino, ma che fossero indotti a regolarsi come se la città non possedesse tali risorse. Ad esempio, quando Autofradate stava per cingere d'assedio Atarneo, Eubulo gli suggerì di considerare il tempo che avrebbe impiegato per conquistare la città fortificata, valutando quanto gli sarebbe costato tutto questo tempo: Eubulo si diceva disposto a consegnargli subito Atarneo in cambio di una somma minore. Riflettendo su questa proposta, Autofradate si convinse a togliere l'assedio[50]. Per prevenire, dunque, gli scontri fra gli abitanti, viene qualche vantaggio – seppure non così grande come si dice – dal fatto che le ricchezze dei cittadini siano livellate. È pur vero, però, che in tal caso i cittadini di rango più elevato si indignerebbero, non ritenendosi meritevoli d'essere trattati da uguali, e, come è facile immaginare, in molte occasioni sarebbero autori di violenze e di sommosse. Inoltre, l'in- 1267 b
gordigia umana è senza limiti e se, sulle prime, bastano i due oboli, una volta che questa assegnazione diventa istituzionale, si vuole

ται τοῦ πλείονος, ἕως εἰς ἄπειρον ἔλθωσιν. ἄπειρος γὰρ ἡ τῆς ἐπιθυμίας φύσις, ἧς πρὸς τὴν ἀναπλήρωσιν οἱ πολλοὶ ζῶσιν. τῶν οὖν τοιούτων ἀρχή, μᾶλλον τοῦ τὰς οὐσίας ὁμαλίζειν, τὸ τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς τῇ φύσει τοιούτους παρασκευάζειν ὥστε μὴ βούλεσθαι πλεονεκτεῖν, τοὺς δὲ φαύλους ὥστε μὴ δύνασθαι· τοῦτο δ' ἐστίν, ἂν ἧττους τε ὦσι καὶ μὴ ἀδικῶνται. οὐ καλῶς δὲ οὐδὲ τὴν ἰσότητα τῆς οὐσίας εἴρηκεν. περὶ γὰρ τὴν τῆς γῆς κτῆσιν ἰσάζει μόνον, ἔστι δὲ καὶ δούλων καὶ βοσκημάτων πλοῦτος καὶ νομίσματος, καὶ κατασκευὴ πολλὴ τῶν καλουμένων ἐπίπλων· ἢ πάντων οὖν τούτων ἰσότητα ζητητέον ἢ τάξιν τινὰ μετρίαν, ἢ πάντα ἐατέον. φαίνεται δ' ἐκ τῆς νομοθεσίας κατασκευάζων τὴν πόλιν μικράν, εἴ γ' οἱ τεχνῖται πάντες δημόσιοι ἔσονται καὶ μὴ πλήρωμά τι παρέξονται τῆς πόλεως. ἀλλ' εἴπερ δεῖ δημοσίους εἶναι τοὺς τὰ κοινὰ ἐργαζομένους, δεῖ (καθάπερ ἐν Ἐπιδάμνῳ τε καὶ Διόφαντός ποτε κατεσκεύαζεν Ἀθήνησι) τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον. περὶ μὲν οὖν τῆς Φαλέου πολιτείας σχεδὸν ἐκ τούτων ἄν τις θεωρήσειεν, εἴ τι τυγχάνει καλῶς εἰρηκὼς ἢ μὴ καλῶς.

8. Ἱππόδαμος δὲ Εὐρυφῶντος Μιλήσιος (ὃς καὶ τὴν τῶν πόλεων διαίρεσιν εὗρε καὶ τὸν Πειραιᾶ κατέτεμεν, γενόμενος καὶ περὶ τὸν ἄλλον βίον περιττότερος διὰ φιλοτιμίαν οὕτως ὥστε δοκεῖν ἐνίοις ζῆν περιεργότερον τριχῶν τε πλήθει καὶ κόσμῳ πολυτελεῖ, ἔτι δὲ ἐσθῆτος εὐτελοῦς μὲν ἀλεεινῆς δέ, οὐκ ἐν τῷ χειμῶνι μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ τοὺς θερινοὺς χρόνους, λόγιος δὲ καὶ περὶ τὴν ὅλην φύσιν εἶναι βουλόμενος) πρῶτος τῶν μὴ πολιτευομένων ἐνεχείρησέ τι περὶ πολιτείας εἰπεῖν τῆς ἀρίστης. κατεσκεύαζε δὲ τὴν πόλιν τῷ πλήθει μὲν μυρίανδρον, εἰς τρία δὲ μέρη διῃρημένην· ἐποίει γὰρ ἓν μὲν μέρος τεχνίτας, ἓν δὲ γεωργούς, τρίτον δὲ τὸ προπολεμοῦν καὶ τὰ ὅπλα ἔχον. διῄρει δ' εἰς τρία μέρη τὴν χώραν, τὴν μὲν ἱερὰν τὴν δὲ δημοσίαν τὴν δ' ἰδίαν· ὅθεν μὲν τὰ νομιζόμενα ποιήσουσι πρὸς τοὺς θεούς, ἱεράν, ἀφ' ὧν

sempre di più, oltre ogni limite. È la natura stessa del desiderio a essere senza misura, e i più vivono proprio per colmare questa misura. Di conseguenza, come principio di tali costituzioni, piuttosto che equiparare le ricchezze, bisogna mettere i più dotati per natura nelle condizioni di non voler prevaricare, e i meno capaci nelle condizioni di non poterlo fare, e ciò si ottiene quando questi, pur essendo in stato di inferiorità, non siano vessati[51]. Neppure l'espressione «livellamento delle ricchezze», usata da Falea, è appropriata. Egli applica il livellamento solo alla proprietà terriera, mentre la ricchezza consiste anche di schiavi, di bestiame, di monete, cioè di tutto l'apparato dei cosiddetti beni mobili. Pertanto, o si va in cerca di un livellamento, ovvero di un certo ordine equilibrato, fra tutti questi beni, o si lascia totale libertà su di essi[52]. Dalla sua costituzione risulta che Falea opera per allestire una città di piccole dimensioni, se è vero che tutti gli artigiani devono essere addetti al servizio pubblico, senza entrare a far parte del computo complessivo della cittadinanza. Ma se tali devono essere gli addetti al servizio pubblico, almeno lo siano come a Epidamno e come Diofanto ai suoi tempi aveva stabilito per Atene. Da queste considerazioni forse ci si può fare un'idea di quanto si dica di giusto o di sbagliato nella costituzione di Falea[53].

8[54]. Ippodamo di Mileto, figlio di Eurifonte, ideò il piano regolatore delle città e disegnò le strade del Pireo. Nel suo modo di vivere era piuttosto eccentrico a causa della sua vanità, al punto che la sua condotta appariva a molti stravagante per la massa dei capelli e per la magnificenza dei loro ornamenti, e anche per un abito a buon mercato e caldo, che indossava non solo d'inverno ma anche nel pieno dell'estate, dandosi arie d'essere esperto in tutti i campi della natura. Egli fu il primo fra i non politici di professione che prese a trattare della migliore costituzione[55]. Progettò una città che contava diecimila abitanti, distinta in tre parti: una composta di artigiani, una di contadini e la terza di difensori in armi. Anche il territorio lo divise in tre, una zona sacra, una destinata all'uso pubblico e una all'uso privato. Dalla zona sacra si ricavavano i beni per le rituali onoranze degli dèi, da quella pubblica i mez-

δ' οἱ προπολεμοῦντες βιώσονται, κοινήν, τὴν δὲ τῶν γεωργῶν ἰδίαν. ᾤετο δ' εἴδη καὶ τῶν νόμων εἶναι τρία μόνον· περὶ ὧν γὰρ αἱ δίκαι γίνονται, τρία ταῦτ' εἶναι τὸν ἀριθμόν, ὕβριν βλάβην θάνατον. ἐνομοθέτει δὲ καὶ δικαστήριον ἓν τὸ κύριον, εἰς ὃ πάσας ἀνάγεσθαι δεῖν τὰς μὴ καλῶς κεκρίσθαι δοκούσας δίκας· τοῦτο δὲ κατεσκεύαζεν ἐκ τινῶν γε-
1268 a ρόντων αἱρετῶν. τὰς δὲ κρίσεις ἐν τοῖς δικαστηρίοις οὐ διὰ ψηφοφορίας ᾤετο γίγνεσθαι δεῖν, ἀλλὰ φέρειν ἕκαστον πινάκιον, ἐν ᾧ γράφειν, εἰ καταδικάζοι ἁπλῶς, τὴν δίκην, εἰ δ' ἀπολύοι ἁπλῶς, κενόν, εἰ δὲ τὸ μὲν τὸ δὲ μή, τοῦτο διορίζειν. νῦν γὰρ οὐκ ᾤετο νενομοθετῆσθαι καλῶς· ἀναγκάζειν γὰρ ἐπιορκεῖν ἢ ταῦτα ἢ ταῦτα δικάζοντας. ἔτι δὲ νόμον ἐτίθει περὶ τῶν εὑρισκόντων τι τῇ πόλει συμφέρον, ὅπως τυγχάνωσι τιμῆς, καὶ τοῖς παισὶ τῶν ἐν τῷ πολέμῳ τελευτώντων ἐκ δημοσίου γίνεσθαι τὴν τροφήν, ὡς οὔπω τοῦτο παρ' ἄλλοις νενομοθετημένον (ἔστι δὲ καὶ ἐν Ἀθήναις οὗτος ὁ νόμος νῦν καὶ ἐν ἑτέραις τῶν πόλεων)· τοὺς δ' ἄρχοντας αἱρετοὺς ὑπὸ τοῦ δήμου εἶναι πάντας. δῆμον δ' ἐποίει τὰ τρία μέρη τῆς πόλεως· τοὺς δ' αἱρεθέντας ἐπιμελεῖσθαι κοινῶν καὶ ξενικῶν καὶ ὀρφανικῶν. τὰ μὲν οὖν πλεῖστα καὶ τὰ μάλιστα ἀξιόλογα τῆς Ἱπποδάμου τάξεως ταῦτ' ἐστίν· ἀπορήσειε δ' ἄν τις πρῶτον μὲν τὴν διαίρεσιν τοῦ πλήθους τῶν πολιτῶν. οἵ τε γὰρ τεχνῖται καὶ οἱ γεωργοὶ καὶ οἱ τὰ ὅπλα ἔχοντες κοινωνοῦσι τῆς πολιτείας πάντες, οἱ μὲν γεωργοὶ οὐκ ἔχοντες ὅπλα, οἱ δὲ τεχνῖται οὔτε γῆν οὔτε ὅπλα, ὥστε γίνονται σχεδὸν δοῦλοι τῶν τὰ ὅπλα κεκτημένων. μετέχειν μὲν οὖν πασῶν τῶν τιμῶν ἀδύνατον (ἀνάγκη γὰρ ἐκ τῶν τὰ ὅπλα ἐχόντων καθίστασθαι καὶ στρατηγοὺς καὶ πολιτοφύλακας καὶ τὰς κυριωτάτας ἀρχὰς ὡς εἰπεῖν)· μὴ μετέχοντας δὲ τῆς πολιτείας πῶς οἷόν τε φιλικῶς ἔχειν πρὸς τὴν πολιτείαν; «ἀλλὰ δεῖ καὶ κρείττους εἶναι τοὺς τὰ ὅπλα

zi di sostentamento dei difensori e dalla zona privata quelli per i contadini[56]. Era anche convinto che occorressero non più di tre generi di leggi, perché le vertenze giudiziarie sono tre di numero: quelle per violenza, danneggiamento e morte. Proponeva poi che ci fosse un solo tribunale con potere sovrano, al quale si dovevano indirizzare le cause che non risultavano ben giudicate: esso sarebbe stato costituito da alcuni anziani eletti. Era altresì dell'idea che 1268 a
nei tribunali le decisioni non dovessero essere prese in seguito a un voto, ma in questo modo: ciascun giudice portava con sé una tavoletta, sulla quale doveva scrivere la sentenza quando fosse di piena colpevolezza e, invece, non doveva scrivere nulla in caso di piena assoluzione, mentre, nei casi di parziale colpevolezza o innocenza, aveva da annotare le precisazioni di dovere. In verità, Ippodamo riteneva che, ai suoi tempi, non si fosse legiferato correttamente in materia, perché si costringeva ad essere spergiuro chi doveva restringere il suo giudizio fra due posizioni alternative[57]. Proponeva anche di concedere per legge onorificenze a chi avesse fatto una scoperta utile per la città e, oltre a ciò, decise che fossero mantenuti con pubblico denaro i figli dei caduti in guerra, come se fino ad allora nessun altro avesse fissato una norma in tal senso, mentre oggi è in vigore ad Atene e in altre città. Tutte le autorità dovevano essere di nomina popolare, il popolo era costituito dalle tre parti della città e gli eletti amministravano gli affari pubblici, la politica estera e la cura degli orfani[58]. Queste sono le linee salienti e più significative dell'ordinamento di Ippodamo. In primo luogo potrebbe suscitare problemi la divisione della cittadinanza nel suo complesso, perché, se anche gli artigiani, i contadini e gli uomini in armi condividono tutti i diritti politici, è pur vero che i contadini non hanno armi, e gli artigiani non hanno né terra né armi. Cosicché poco ci manca che finiscano schiavi di chi è armato. Non hanno comunque alcuna possibilità di accedere a tutte le cariche, perché è necessario che gli ufficiali dell'esercito, la guardia civica e, in una parola, le cariche superiori vengano scelte fra i cittadini in armi. Ora, chi è escluso dalle cariche istituzionali come potrebbe nutrire sentimenti amichevoli per la costituzione? «Ma è neces-

γε κεκτημένους ἀμφοτέρων τῶν μερῶν.» τοῦτο δ' οὐ ῥᾴδιον μὴ πολλοὺς ὄντας· εἰ δὲ τοῦτ' ἔσται, τί δεῖ τοὺς ἄλλους μετέχειν τῆς πολιτείας καὶ κυρίους εἶναι τῆς τῶν ἀρχόντων καταστάσεως; ἔτι οἱ γεωργοὶ τί χρήσιμοι τῇ πόλει; τεχνίτας μὲν γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι (πᾶσα γὰρ δεῖται πόλις τεχνιτῶν), καὶ δύνανται διαγίγνεσθαι καθάπερ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν ἀπὸ τῆς τέχνης· οἱ δὲ γεωργοὶ πορίζοντες μὲν τοῖς τὰ ὅπλα κεκτημένοις τὴν τροφὴν εὐλόγως ἂν ἦσάν τι τῆς πόλεως μέρος, νῦν δ' ἰδίαν ἔχουσιν καὶ ταύτην ἰδίᾳ γεωργήσουσιν. ἔτι δὲ τὴν κοινήν, ἀφ' ἧς οἱ προπολεμοῦντες ἕξουσι τὴν τροφήν, εἰ μὲν αὐτοὶ γεωργήσουσιν, οὐκ ἂν εἴη τὸ μάχιμον ἕτερον καὶ τὸ γεωργοῦν, βούλεται δ' ὁ νομοθέτης· εἰ δ' ἕτεροί τινες ἔσονται τῶν τε τὰ ἴδια γεωργούντων καὶ τῶν μαχίμων, τέταρτον αὖ μόριον ἔσται τοῦτο τῆς πόλεως, οὐδενὸς μετέχον, ἀλλὰ ἀλλότριον τῆς πολιτείας· ἀλλὰ μὴν εἴ τις τοὺς αὐτοὺς θήσει τούς τε τὴν ἰδίαν καὶ τοὺς τὴν κοινὴν γεωργοῦντας, τό τε πλῆθος ἄπορον ἔσται τῶν καρπῶν ἐξ ὧν
1268 b ἕκαστος γεωργήσει δύο οἰκίαις, καὶ τίνος ἕνεκεν οὐκ εὐθὺς ἀπὸ τῆς (αὐτῆς) γῆς καὶ τῶν αὐτῶν κλήρων αὐτοῖς τε τὴν τροφὴν λήψονται καὶ τοῖς μαχίμοις παρέξουσιν; ταῦτα δὴ πάντα πολλὴν ἔχει ταραχήν. οὐ καλῶς δ' οὐδ' ὁ περὶ τῆς κρίσεως
5 ἔχει νόμος, τὸ κρίνειν ἀξιοῦν διαιροῦντα, τῆς δίκης ἁπλῶς γεγραμμένης, καὶ γίνεσθαι τὸν δικαστὴν διαιτητήν. τοῦτο δὲ ἐν μὲν τῇ διαίτῃ καὶ πλείοσιν ἐνδέχεται (κοινολογοῦνται γὰρ ἀλλήλοις περὶ τῆς κρίσεως), ἐν δὲ τοῖς δικαστηρίοις οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον τούτου τῶν νομοθετῶν οἱ πολλοὶ
10 παρασκευάζουσιν ὅπως οἱ δικασταὶ μὴ κοινολογῶνται πρὸς ἀλλήλους. ἔπειτα πῶς οὐκ ἔσται ταραχώδης ἡ κρίσις, ὅταν ὀφείλειν μὲν ὁ δικαστὴς οἴηται, μὴ τοσοῦτον δ' ὅσον ὁ δικαζόμενος; ὁ μὲν γὰρ εἴκοσι μνᾶς, ὁ δὲ δικαστὴς κρινεῖ

sario che chi è provvisto di armi abbia più potere dei cittadini delle altre due parti»: non è però facile che ciò avvenga quando gli armati siano in un numero esiguo. E se invece fosse così, perché gli altri dovrebbero partecipare alla vita politica ed essere determinanti nella nomina dei pubblici ufficiali[59]? E poi che apporto forniscono i contadini alla città? Certo si capisce la necessità degli artigiani (non c'è città che non ne abbia bisogno), i quali, come avviene nelle altre città, possono mantenersi praticando la loro arte, ma i contadini avrebbero una ragion d'essere nella città solo se fornissero l'approvvigionamento ai guerrieri, mentre nel nostro caso possiedono la terra in uso privato e per interesse privato la coltivano. D'altra parte, se fossero gli stessi guerrieri a coltivare il suolo comune dal quale traggono il loro sostentamento, la funzione militare non si distinguerebbe più da quella agricola, come invece vuole il legislatore. E se invece ci fossero altri, diversi da quelli che lavorano la terra per uso privato e da quelli che la coltivano per i soldati, questi sarebbero una quarta parte dello stato che, senza godere di alcun diritto, costituirebbe un corpo estraneo della città. E se pure un legislatore imponesse che gli stessi uomini devono coltivare tanto i campi privati quanto quelli pubblici, allora l'ammontare dei frutti che ciascuno ha prodotto col suo lavoro non basterebbe per due case; e poi, perché i contadini non potrebbero trarre direttamente dalla ⟨stessa⟩ terra e dagli stessi lotti loro assegnati il sostentamento per sé e per i soldati? Tutto ciò crea una grande confusione[60]. Neppure la legislazione giudiziaria è ben fatta, allorché prescrive di giudicare facendo dei distinguo anche quando l'imputazione è espressa in termini non ambigui, trasformando il giudice in arbitro. Effettivamente, questo appartiene alla prassi degli arbitrati, quando i giudici sono più d'uno e si consultano fra loro sulla sentenza. Ma non va così nei tribunali, per i quali la maggior parte dei legislatori dispone l'esatto contrario, e cioè che i giudici non si consultino fra di loro[61]. E poi come potrebbe non essere fonte di confusione una sentenza, quando il giudice decide un certo risarcimento, che non corrisponde a quello che si attende il ricorrente in giudizio? Facciamo il caso che questi richieda venti 1268 b

δέκα μνᾶς (ἢ ὁ μὲν πλέον ὁ δ' ἔλασσον), ἄλλος δὲ πέντε,
ὁ δὲ τέτταρας, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον δῆλον ὅτι μεριοῦσιν· οἱ δὲ πάντα καταδικάσουσιν, οἱ δ' οὐδέν. τίς οὖν ὁ τρόπος ἔσται τῆς διαλογῆς τῶν ψήφων; ἔτι δ' οὐδὲν ἐπιορκεῖν ἀναγκάζει τὸν ἁπλῶς ἀποδικάσαντα ἢ καταδικάσαντα, εἴπερ ἁπλῶς τὸ ἔγκλημα γέγραπται, δικαίως· οὐ γὰρ μηδὲν ὀφείλειν ὁ ἀποδικάσας κρίνει, ἀλλὰ τὰς εἴκοσι μνᾶς· ἀλλ' ἐκεῖνος ἤδη ἐπιορκεῖ, ὁ καταδικάσας, μὴ νομίζων ὀφείλειν τὰς εἴκοσι μνᾶς. περὶ δὲ τοῦ τοῖς εὑρίσκουσί τι τῇ πόλει συμφέρον ὡς δεῖ γίνεσθαί τινα τιμήν, οὐκ ἔστιν ἀσφαλὲς τὸ νομοθετεῖν, ἀλλ' εὐόφθαλμον ἀκοῦσαι μόνον· ἔχει γὰρ συκοφαντίας καὶ κινήσεις, ἂν τύχῃ, πολιτείας. ἐμπίπτει δ' εἰς ἄλλο πρόβλημα καὶ σκέψιν ἑτέραν· ἀποροῦσι γάρ τινες πότερον βλαβερὸν ἢ συμφέρον ταῖς πόλεσι τὸ κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους, ἂν ᾖ τις ἄλλος βελτίων. διόπερ οὐ ῥᾴδιον τῷ λεχθέντι ταχὺ συγχωρεῖν, εἴπερ μὴ συμφέρει κινεῖν, ἐνδέχεται δ' εἰσηγεῖσθαί τινας νόμων λύσιν ἢ πολιτείας ὡς κοινὸν ἀγαθόν. ἐπεὶ δὲ πεποιήμεθα μνείαν, ἔτι μικρὰ περὶ αὐτοῦ διαστείλασθαι βέλτιον. ἔχει γάρ, ὥσπερ εἴπομεν, ἀπορίαν, καὶ δόξειεν ἂν βέλτιον εἶναι τὸ κινεῖν. ἐπὶ γοῦν τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν τοῦτο συνενήνοχεν, οἷον ἰατρικὴ κινηθεῖσα παρὰ τὰ πάτρια καὶ γυμναστικὴ καὶ ὅλως αἱ τέχναι πᾶσαι καὶ αἱ δυνάμεις, ὥστ' ἐπεὶ μίαν τούτων θετέον καὶ τὴν πολιτικήν, δῆλον ὅτι καὶ περὶ ταύτην ἀναγκαῖον ὁμοίως ἔχειν. σημεῖον δ' ἂν γεγονέναι φαίη τις ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων· τοὺς γὰρ ἀρχαίους νόμους λίαν ἁπλοῦς εἶναι καὶ βαρβαρικούς. ἐσιδηροφοροῦντό τε γὰρ οἱ Ἕλληνες, καὶ τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ' ἀλλήλων, ὅσα τε λοιπὰ τῶν ἀρχαίων ἐστί που νομίμων εὐήθη πάμπαν ἐστίν,

mine e un giudice gliene riconosca dieci (ma la richiesta potrebbe essere ancor più alta e l'indennizzo ancor più basso), un altro cinque, un altro quattro (è evidente che proprio in questa proporzione si dividerà l'assegnazione), oppure che alcuni condannino al pagamento completo, altri a nessun pagamento. Ebbene, con che criterio si conteranno i voti[62]? Ancora, nulla costringe allo spergiuro chi assolve o condanna in maniera netta secondo giustizia, anche se il verdetto è formulato secondo un'alternativa secca. Perché chi assolve in giudizio non nega che debba aver luogo un indennizzo, ma dice solo che non deve essere quello di venti mine. Però egli sarebbe senz'altro spergiuro qualora condannasse al risarcimento di venti mine senza la certezza che l'imputato sia davvero debitore di tale cifra[63]. Fissare per legge che si dia una ricompensa a chi fa qualche scoperta a vantaggio della città non è esente da rischi, e fa solo buona impressione a sentirsi, perché fomenterebbe nella cittadinanza false segnalazioni e perfino sovvertimenti politici. Ma ecco che ci imbattiamo in un altro problema e in un'altra indagine. Alcuni si domandano se sia un danno o un beneficio per le città modificare le leggi avite a vantaggio di altre migliori. Non è facile dare immediatamente il proprio assenso a questa proposta, a meno che il cambiamento per sé non rechi palese giovamento; ed è possibile che qualcuno proponga l'abrogazione di alcune leggi o dell'intera costituzione in considerazione del bene comune[64]. Visto che ne abbiamo accennato, è meglio aggiungere qualche breve precisazione. Come si è detto, si tratta di un problema, e sembrerebbe che il partito migliore sia quello del progresso, che peraltro ha dato buon frutto nelle altre scienze: ad esempio, nella medicina, nella ginnastica e in generale in tutte le arti e le abilità che si sono discostate dai metodi tradizionali. E siccome anche la politica è una di tali scienze, certo anch'essa dovrà necessariamente seguire la stessa linea. Qualcuno potrebbe osservare che di ciò si è trovata traccia nei fatti stessi, come nelle antiche leggi che erano troppo semplici e rozze. Ad esempio, i Greci giravano armati, compravano le donne l'uno dall'altro, e in qualche luogo sopravvivono resti di antiche norme del tutto elementari, come la

1269 a οἷον ἐν Κύμῃ περὶ τὰ φονικὰ νόμος ἔστιν, ἂν πλῆθός τι παράσχηται μαρτύρων ὁ διώκων τὸν φόνον τῶν αὐτοῦ συγγενῶν, ἔνοχον εἶναι τῷ φόνῳ τὸν φεύγοντα. ζητοῦσι δ' ὅλως οὐ τὸ πάτριον ἀλλὰ τἀγαθὸν πάντες· εἰκός τε τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινος ἐσώθησαν, ὁμοίους εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ τοὺς ἀνοήτους, ὥσπερ καὶ λέγεται κατὰ τῶν γηγενῶν, ὥστε ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τούτων δόγμασιν. πρὸς δὲ τούτοις οὐδὲ τοὺς γεγραμμένους ἐᾶν ἀκινήτους βέλτιον. ὥσπερ γὰρ καὶ περὶ τὰς ἄλλας τέχνας, καὶ τὴν πολιτικὴν τάξιν ἀδύνατον ἀκριβῶς πάντα γραφῆναι· καθόλου γὰρ ἀναγκαῖον γράφειν, αἱ δὲ πράξεις περὶ τῶν καθ' ἕκαστόν εἰσιν. ἐκ μὲν οὖν τούτων φανερὸν ὅτι κινητέοι καὶ τινὲς καὶ ποτὲ τῶν νόμων εἰσίν· ἄλλον δὲ τρόπον ἐπισκοποῦσιν εὐλαβείας ἂν δόξειεν εἶναι πολλῆς. ὅταν γὰρ ᾖ τὸ μὲν βέλτιον μικρόν, τὸ δ' ἐθίζειν εὐχερῶς λύειν τοὺς νόμους φαῦλον, φανερὸν ὡς ἐατέον ἐνίας ἁμαρτίας καὶ τῶν νομοθετῶν καὶ τῶν ἀρχόντων· οὐ γὰρ τοσοῦτον ὠφελήσεται κινήσας ὅσον βλαβήσεται τοῖς ἄρχουσιν ἀπειθεῖν ἐθισθείς. ψεῦδος δὲ καὶ τὸ παράδειγμα τὸ περὶ τῶν τεχνῶν· οὐ γὰρ ὅμοιον τὸ κινεῖν τέχνην καὶ νόμον· ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος, τοῦτο δ' οὐ γίνεται εἰ μὴ διὰ χρόνου πλῆθος, ὥστε τὸ ῥᾳδίως μεταβάλλειν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων νόμων εἰς ἑτέρους νόμους καινοὺς ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστι τὴν τοῦ νόμου δύναμιν. ἔτι δ' εἰ καὶ κινητέοι, πότερον πάντες καὶ ἐν πάσῃ πολιτείᾳ, ἢ οὔ; καὶ πότερον τῷ τυχόντι ἢ τισίν; ταῦτα γὰρ ἔχει μεγάλην διαφοράν. διὸ νῦν μὲν ἀφῶμεν ταύτην τὴν σκέψιν· ἄλλων γάρ ἐστι καιρῶν.

9. περὶ δὲ τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας καὶ τῆς Κρητικῆς, σχεδὸν δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν, δύο εἰσὶν αἱ σκέψεις, μία μὲν εἴ τι καλῶς ἢ μὴ καλῶς πρὸς τὴν ἀρίστην νενομοθέτηται τάξιν, ἑτέρα δ' εἴ τι πρὸς τὴν ὑπό-

legge sugli omicidi a Cuma: qui, a chi persegue un assassino basta 1269 a
chiamare a testimoni un certo numero di suoi parenti, perché l'imputato sia ritenuto colpevole di omicidio. Però, in generale, tutti gli uomini non cercano la difesa dei costumi ancestrali, ma il bene; ed è perfino verosimile che i nostri primi progenitori, sia che fossero generati dalla terra o scampati a qualche cataclisma, fossero uomini qualsiasi, comuni, privi di discernimento (del resto proprio questo si racconta dei figli della terra), di modo che non avrebbe alcun senso attenersi ai loro principî[65]. Inoltre non sarebbe la miglior scelta lasciare invariate le leggi scritte: perché – come avviene nelle altre arti – anche per l'ordinamento politico è impossibile codificare con precisione tutti i casi, ma, di necessità, si deve trattare solo di argomenti generali, mentre le azioni concrete sono inerenti a casi particolari[66]. Indubbiamente, da tutte queste osservazioni si deduce che le leggi, in parte e in certe circostanze, devono essere modificate. Però, da un'altra prospettiva, sarebbe bene usare molta prudenza. Se infatti il miglioramento è insignificante, poiché l'abitudine ad abrogare le leggi alla leggera è da stolti, è evidente che bisogna tollerare un certo numero di errori sia dei legislatori sia dei governanti. Infatti il vantaggio che uno trarrebbe dai cambiamenti non sarebbe pari al danno arrecato dall'abitudine a disobbedire alle autorità. L'esempio delle altre arti è fuorviante, perché non è la stessa cosa cambiare una legge e un'arte, dato che una legge non ha altro potere di farsi obbedire che la consuetudine, e questa non si consolida se non dopo un lungo tempo, di modo che il cambiare con facilità le leggi vigenti in altre nuove equivale a sminuire la stessa forza della legge[67]. E poi, se queste leggi vanno rinnovate, dovranno essere cambiate tutte e in ogni costituzione, oppure no? E da chiunque o da qualcuno in particolare? Non è una differenza da poco. Ora però lasciamo questa ricerca ad altre occasioni[68].

9[69]. Per quanto riguarda la costituzione di Sparta e di Creta e quasi tutte le altre, ci sono due linee di ricerca: l'una, che considera che cosa abbiano di buono o di cattivo in confronto col miglior ordinamento promulgato; l'altra, che indaga se nella costituzione

θεσιν καὶ τὸν τρόπον ὑπεναντίως τῆς προκειμένης αὐτοῖς πολιτείας. ὅτι μὲν οὖν δεῖ τῇ μελλούσῃ καλῶς πολιτεύεσθαι τὴν τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν σχολήν, ὁμολογούμενόν ἐστιν· τίνα δὲ τρόπον ὑπάρχειν, οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν. ἥ τε γὰρ Θετταλῶν πενεστεία πολλάκις ἐπέθετο τοῖς Θετταλοῖς, ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς Λάκωσιν οἱ εἵλωτες (ὥσπερ γὰρ ἐφεδρεύοντες τοῖς ἀτυχήμασι διατελοῦσιν)· περὶ δὲ τοὺς Κρῆτας οὐδέν πω τοιοῦτον συμβέβηκεν. αἴτιον δ' ἴσως τὸ τὰς γειτνιώσας πόλεις, καίπερ πολεμούσας ἀλλήλαις, μηδεμίαν εἶναι σύμμαχον τοῖς ἀφισταμένοις διὰ τὸ μὴ συμφέρειν ⟨ταῖς⟩ καὶ αὐταῖς κεκτημέναις περιοίκους, τοῖς δὲ Λάκωσιν οἱ γειτνιῶντες ἐχθροὶ πάντες ἦσαν, Ἀργεῖοι καὶ Μεσήνιοι καὶ Ἀρκάδες· ἐπεὶ καὶ τοῖς Θετταλοῖς κατ' ἀρχὰς ἀφίσταντο διὰ τὸ πολεμεῖν ἔτι τοῖς προσχώροις, Ἀχαιοῖς καὶ Περραιβοῖς καὶ Μάγνησιν. ἔοικε δὲ καὶ εἰ μηδὲν ἕτερον, ἀλλὰ τό γε τῆς ἐπιμελείας ἐργῶδες εἶναι, τίνα δεῖ πρὸς αὐτοὺς ὁμιλῆσαι τρόπον· ἀνιέμενοί τε γὰρ ὑβρίζουσι καὶ τῶν ἴσων ἀξιοῦσιν ἑαυτοὺς τοῖς κυρίοις, καὶ κακοπαθῶς ζῶντες ἐπιβουλεύουσι καὶ μισοῦσιν. δῆλον οὖν ὡς οὐκ ἐξευρίσκουσι τὸν βέλτιστον τρόπον οἷς τοῦτο συμβαίνει περὶ τὴν εἱλωτείαν. ἔτι δ' ἡ περὶ τὰς γυναῖκας ἄνεσις καὶ πρὸς τὴν προαίρεσιν τῆς πολιτείας βλαβερὰ καὶ πρὸς εὐδαιμονίαν πόλεως. ὥσπερ γὰρ οἰκίας μέρος ἀνὴρ καὶ γυνή, δῆλον ὅτι καὶ πόλιν ἐγγὺς τοῦ δίχα διῃρῆσθαι δεῖ νομίζειν εἴς τε τὸ τῶν ἀνδρῶν πλῆθος καὶ τὸ τῶν γυναικῶν, ὥστ' ἐν ὅσαις πολιτείαις φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον. ὅπερ ἐκεῖ συμβέβηκεν· ὅλην γὰρ τὴν πόλιν ὁ νομοθέτης εἶναι βουλόμενος καρτερικήν, κατὰ μὲν τοὺς ἄνδρας φανερός ἐστι τοιοῦτος ὤν, ἐπὶ δὲ τῶν γυναικῶν ἐξημέληκεν· ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς. ὥστ' ἀναγκαῖον ἐν τῇ τοιαύτῃ πολιτείᾳ τιμᾶσθαι τὸν πλοῦτον, ἄλλως τε κἂν τύχωσι γυναικο-

in esame si cela qualche incongruenza rispetto al modello e al carattere che la informa[70]. Come è concordemente riconosciuto, una città che pretenda di avere buoni ordinamenti deve assicurare al cittadino del tempo libero oltre a quello strettamente necessario al proprio mantenimento, anche se non è certo facile capire come ciò si possa realizzare. I penesti della Tessaglia più di una volta sono insorti contro i Tessali, e contro i Laconi si sono ribellati gli iloti, i quali sono sempre attenti a sfruttare i momenti in cui quelli sono in difficoltà. Invece a Creta episodi del genere non si sono mai verificati. La causa di ciò va forse ricercata nel fatto che le città confinanti, sebbene in continua guerra fra loro, neppure una volta han- 1269 b
no stretto alleanza con i rivoltosi, perché non tornava a loro vantaggio, avendo pur esse dei perieci. Al contrario, tutti gli stati confinanti con i Laconi erano ostili: gli Argivi, i Messeni e gli Arcadi. E anche i Tessali all'inizio subirono queste rivolte, perché erano impegnati nella guerra contro i confinanti Achei, Perrebi e Magneti. Sembra, a parte ogni altra considerazione, che il modo di amministrare questi uomini sia tutt'altro che facile perché, se si è permissivi nei loro confronti, questi montano in superbia e osano mettersi alla pari dei loro padroni; se, invece, li si costringe ad una vita grama, tendono insidie e ricambiano con l'odio. Insomma, non si può dire che abbia scoperto la soluzione ideale chi segue questa politica con gli iloti[71]. Oltre a ciò[72], concedere assoluta libertà alle donne non giova né alla scelta di fondo della costituzione né alla felicità della città. Infatti, come l'uomo e la donna sono parte della famiglia, così, per analogia, si deve senz'altro ritenere che anche la città vada divisa in due: il complesso degli uomini e il complesso delle donne. In tal modo, in tutte le costituzioni in cui la parte femminile si comporta in modo irragionevole, è l'intera metà della città che deve considerarsi fuori regola. E proprio così va a Sparta, dove, volendo il legislatore privilegiare la forza della città nel suo complesso, per quanto riguarda gli uomini senza dubbio è riuscito nell'intento, e invece delle donne non si occupò per niente: così queste conducono una vita in tutti i sensi dissoluta e licenziosa[73]. Ecco allora che in una tale costituzione la ricchezza, per for-

κρατούμενοι, καθάπερ τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν, ἔξω Κελτῶν ἢ κἂν εἴ τινες ἕτεροι φανερῶς τετιμήκασι τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας συνουσίαν. ἔοικε γὰρ ὁ μυθολογήσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζεῦξαι τὸν Ἄρην πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀρρένων ὁμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατοκώχιμοι πάντες οἱ τοιοῦτοι. διὸ παρὰ τοῖς Λάκωσι τοῦθ' ὑπῆρχεν, καὶ πολλὰ διῳκεῖτο ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν. καίτοι τί διαφέρει γυναῖκας ἄρχειν ἢ τοὺς ἄρχοντας ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἄρχεσθαι; ταὐτὸ γὰρ συμβαίνει. χρησίμου δ' οὔσης τῆς θρασύτητος πρὸς οὐδὲν τῶν ἐγκυκλίων, ἀλλ' εἴπερ, πρὸς τὸν πόλεμον, βλαβερώτατα καὶ πρὸς ταῦθ' αἱ τῶν Λακώνων ἦσαν. ἐδήλωσαν δ' ἐπὶ τῆς τῶν Θηβαίων ἐμβολῆς· χρήσιμοι μὲν γὰρ οὐδὲν ἦσαν, ὥσπερ ἐν ἑτέραις πόλεσιν, θόρυβον δὲ παρεῖχον πλείω τῶν πολεμίων. ἐξ ἀρχῆς μὲν οὖν ἔοικε συμβεβηκέναι τοῖς Λάκωσιν εὐλόγως ἡ τῶν γυναικῶν ἄνεσις. ἔξω γὰρ τῆς οἰκείας διὰ τὰς στρατείας ἀπεξενοῦντο πολὺν χρόνον, πολεμοῦντες τόν τε πρὸς Ἀργείους πόλεμον καὶ πάλιν τὸν πρὸς Ἀρκάδας καὶ Μεσηνίους· σχολάσαντες δὲ αὐτοὺς μὲν παρεῖχον τῷ νομοθέτῃ προωδοπεποιημένους διὰ τὸν στρατιωτικὸν βίον (πολλὰ γὰρ ἔχει μέρη τῆς ἀρετῆς), τὰς δὲ γυναῖκάς φασι μὲν ἄγειν ἐπιχειρῆσαι τὸν Λυκοῦργον ὑπὸ τοὺς νόμους, ὡς δ' ἀντέκρουον, ἀποστῆναι πάλιν. αἰτίαι μὲν οὖν εἰσιν αὗται τῶν γενομένων, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ταύτης τῆς ἁμαρτίας· ἀλλ' ἡμεῖς οὐ τοῦτο σκοποῦμεν, τίνι δεῖ συγγνώμην ἔχειν ἢ μὴ ἔχειν, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὀρθῶς καὶ μὴ ὀρθῶς. τὰ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας ἔχοντα μὴ καλῶς ἔοικεν, ὥσπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον, οὐ μόνον ἀπρέπειάν τινα ποιεῖν τῆς πολιτείας αὐτῆς καθ' αὑτήν, ἀλλὰ συμβάλλεσθαί τι πρὸς τὴν φιλοχρηματίαν. μετὰ γὰρ τὰ νῦν ῥηθέντα τοῖς περὶ τὴν ἀνωμαλίαν τῆς κτήσεως ἐπιτιμήσειεν ἄν τις. τοῖς μὲν γὰρ αὐτῶν

za di cose, è grandemente considerata, soprattutto dove predominano le donne, come avviene nella maggior parte delle stirpi a vocazione militare e guerresca, fatta eccezione per i Celti e per qualche altro popolo che tiene in onore le relazioni fra uomini. In tal senso sembra che non senza ragione il primo inventore dei miti abbia fatto accoppiare Ares e Afrodite, perché risulta che tutte queste popolazioni avessero ugual propensione per i rapporti con gli uomini e con le donne. Quest'uso si è mantenuto presso gli Spartani dove le donne prendevano un gran numero di decisioni, nel periodo in cui essi ebbero l'egemonia: del resto che differenza c'è se a governare sono le donne o se i governanti sono succubi delle donne? Non cambia proprio niente. E poiché a nulla giova la sfrontatezza nella vita quotidiana, ma semmai serve alla guerra, anche in queste occasioni le donne dei Laconi trovarono modo d'essere di grave ostacolo, come dimostrarono durante l'attacco dei Tebani, nel corso del quale non furono di alcuna utilità (come sono nelle altre città) e anzi crearono più scompiglio degli stessi nemici[74]. C'è una precisa ragione per la quale all'origine è subentrato a Sparta il rilassamento di costumi delle donne: perché gli uomini, lasciata la 1270 a
casa per le spedizioni militari, passavano lungo tempo lontano dal loro paese, per combattere contro gli Argivi, e poi contro gli Arcadi e i Messeni. Concluse le operazioni belliche, si mettevano a disposizione del legislatore, predisposti alle nuove missioni che imponeva la vita militare (la quale comporta molte specie di virtù); si dice che Licurgo cercasse di riportare alla legalità anche le donne, ma alla fine dovette desistere per la dura resistenza che opposero. Queste sono le cause di tali eventi e di conseguenza, certamente, anche dell'errore commesso; ma a noi non interessa assolvere o non assolvere i responsabili, bensì solo giudicare ciò che è giusto e ciò che non lo è[75]. Come prima dicevamo, risulta che la normativa sulle donne sia inadeguata non solo perché determina una certa sconvenienza nella costituzione in sé e per sé, ma anche per il fatto di alimentare in qualche misura l'avidità. Sulla base di quanto abbiamo appena detto, si potrebbe anche contestare il principio della disparità delle ricchezze, perché effettivamente alcuni cittadini ne

συμβέβηκε κεκτῆσθαι πολλὴν λίαν οὐσίαν, τοῖς δὲ πάμπαν μικράν· διόπερ εἰς ὀλίγους ἦκεν ἡ χώρα. τοῦτο δὲ καὶ διὰ τῶν νόμων τέτακται φαύλως· ὠνεῖσθαι μὲν γάρ, ἢ πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν, ἐποίησεν οὐ καλόν, ὀρθῶς ποιήσας, διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις· καίτοι ταὐτὸ συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἐκείνως τε καὶ οὕτως. ἔστι δὲ καὶ τῶν γυναικῶν σχεδὸν τῆς πάσης χώρας τῶν πέντε μερῶν τὰ δύο, τῶν τ' ἐπικλήρων πολλῶν γινομένων, καὶ διὰ τὸ προῖκας διδόναι μεγάλας. καίτοι βέλτιον ἦν μηδεμίαν ἢ ὀλίγην ἢ καὶ μετρίαν τετάχθαι. νῦν δ' ἔξεστι δοῦναί τε τὴν ἐπίκληρον ὅτῳ ἂν βούληται, κἂν ἀποθάνῃ μὴ διαθέμενος, ὃν ἂν καταλίπῃ κληρονόμον, οὗτος ᾧ ἂν θέλῃ δίδωσιν. τοιγαροῦν δυναμένης τῆς χώρας χιλίους ἱππεῖς τρέφειν καὶ πεντακοσίους, καὶ ὁπλίτας τρισμυρίους, οὐδὲ χίλιοι τὸ πλῆθος ἦσαν. γέγονε δὲ διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν δῆλον ὅτι φαύλως αὐτοῖς εἶχε τὰ περὶ τὴν τάξιν ταύτην· μίαν γὰρ πληγὴν οὐχ ὑπήνεγκεν ἡ πόλις, ἀλλ' ἀπώλετο διὰ τὴν ὀλιγανθρωπίαν. λέγουσι δ' ὡς ἐπὶ μὲν τῶν προτέρων βασιλέων μετεδίδοσαν τῆς πολιτείας, ὥστ' οὐ γίνεσθαι τότε ὀλιγανθρωπίαν, πολεμούντων πολὺν χρόνον, καί φασιν εἶναί ποτε τοῖς Σπαρτιάταις καὶ μυρίους· οὐ μὴν ἀλλ', εἴτ' ἐστὶν ἀληθῆ ταῦτα εἴτε μή, βέλτιον τὸ διὰ τῆς κτήσεως ὠμαλισμένης πληθύειν ἀνδρῶν τὴν πόλιν. ὑπεναντίος δὲ καὶ ὁ περὶ τὴν τεκνοποιίαν νόμος πρὸς ταύτην τὴν διόρθω-
1270 b σιν. βουλόμενος γὰρ ὁ νομοθέτης ὡς πλείστους εἶναι τοὺς Σπαρτιάτας, προάγεται τοὺς πολίτας ὅτι πλείστους ποιεῖσθαι παῖδας· ἔστι γὰρ αὐτοῖς νόμος τὸν μὲν γεννήσαντα τρεῖς υἱοὺς ἄφρουρον εἶναι, τὸν δὲ τέτταρας ἀτελῆ πάντων. καίτοι φανερὸν ὅτι πολλῶν γινομένων, τῆς δὲ χώρας οὕτω διῃρημένης, ἀναγκαῖον πολλοὺς γίνεσθαι πένητας. ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ περὶ τὴν ἐφορείαν ἔχει φαύλως. ἡ γὰρ ἀρχὴ κυρία μὲν αὐτὴ τῶν μεγίστων αὐτοῖς ἐστιν, γίνονται δ' ἐκ τοῦ δήμου παντός, ὥστε πολλάκις ἐμπίπτουσιν ἄνθρωποι σφόδρα

hanno troppe, altri troppo poche, e per questo la terra è finita nelle mani di un piccolo numero di persone. Responsabile di ciò è l'ordinamento giuridico di questa materia, che è mal fatto; considerare illecita la vendita e l'acquisto del terreno di proprietà, fu una buona cosa, ma poi si è concesso, a chiunque lo volesse, di cederlo ad altri o di lasciarlo in eredità: e, sia in un caso sia nell'altro, il risultato doveva essere lo stesso. Quasi due parti su cinque di tutta la terra sono delle donne, sia perché molte sono le ereditiere sia perché c'è l'uso di elargire ricche doti, che sarebbe meglio fossero eliminate o limitate o ridotte a misure ragionevoli. Oggi invece è possibile dare in sposa una donna ereditiera a chiunque e, se uno muore senza testamento, la persona che resta come erede può, a sua volta, darla a chi vuole. E così, anche se la regione poteva fornire nutrimento a millecinquecento cavalieri e trentamila opliti, questi non arrivarono neppure ad essere mille. Gli eventi che seguirono hanno mostrato chiaramente quanto, nel loro caso, fosse inadeguato un tale ordinamento: la città non fu capace di resistere a una sola disfatta e andò in rovina per difetto di uomini[76]. Del resto, si racconta che i primi re favorissero la concessione della cittadinanza, cosicché era evitato lo spopolamento nonostante le lunghe campagne militari, e dicono pure che a un certo punto gli Spartiati raggiungessero il numero di diecimila. In ogni modo, sia vera o falsa questa notizia, è meglio per una città essere affollata di cittadini per effetto di una equilibrata distribuzione dei beni. Ma anche la regolamentazione delle nascite va in senso opposto alla correzione di tali difetti, perché il legislatore nel voler incrementare il numero degli Spartiati spinge i cittadini a generare sempre più figli. Infatti, fra loro si trova una legge che esonera dal servizio militare il padre di tre figli e da ogni tributo il padre di quattro. Ma certamente, col crescere della popolazione, se la partizione del territorio resta quella che è, i poveri sono destinati ad aumentare[77]. Anche la normativa sull'eforato è carente. Si tratta, per gli Spartani, della magistratura deputata alle scelte più importanti, eppure gli efori, senza distinzioni, sono di estrazione popolare, di modo che facilmente accedono a tale carica anche cittadini molto indi-

1270 b

πένητες εἰς τὸ ἀρχεῖον, οἳ διὰ τὴν ἀπορίαν ὤνιοι ἦσαν. ἐδήλωσαν δὲ πολλάκις μὲν καὶ πρότερον, καὶ νῦν δὲ ἐν τοῖς Ἀνδρίοις· διαφθαρέντες γὰρ ἀργυρίῳ τινές, ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς, ὅλην τὴν πόλιν ἀπώλεσαν, καὶ διὰ τὸ τὴν ἀρχὴν εἶναι λίαν μεγάλην καὶ ἰσοτύραννον δημαγωγεῖν αὐτοὺς ἠναγκάζοντο καὶ οἱ βασιλεῖς, ὥστε καὶ ταύτῃ συνεπιβλάπτεσθαι τὴν πολιτείαν· δημοκρατία γὰρ ἐξ ἀριστοκρατίας συνέβαινεν. συνέχει μὲν οὖν τὴν πολιτείαν τὸ ἀρχεῖον τοῦτο – ἡσυχάζει γὰρ ὁ δῆμος διὰ τὸ μετέχειν τῆς μεγίστης ἀρχῆς, ὥστ' εἴτε διὰ τὸν νομοθέτην εἴτε διὰ τύχην τοῦτο συμπέπτωκεν, συμφερόντως ἔχει τοῖς πράγμασιν· δεῖ γὰρ τὴν πολιτείαν τὴν μέλλουσαν σῴζεσθαι πάντα βούλεσθαι τὰ μέρη τῆς πόλεως εἶναι καὶ διαμένειν αὐτά· οἱ μὲν οὖν βασιλεῖς διὰ τὴν αὑτῶν τιμὴν οὕτως ἔχουσιν, οἱ δὲ καλοὶ κἀγαθοὶ διὰ τὴν γερουσίαν (ἆθλον γὰρ ἡ ἀρχὴ αὕτη τῆς ἀρετῆς ἐστιν), ὁ δὲ δῆμος διὰ τὴν ἐφορείαν (καθίσταται γὰρ ἐξ ἁπάντων) – ἀλλ' αἱρετὴν ἔδει τὴν ἀρχὴν εἶναι ταύτην ἐξ ἁπάντων μέν, μὴ τὸν τρόπον δὲ τοῦτον ὃν νῦν (παιδαριώδης γάρ ἐστι λίαν). ἔτι δὲ καὶ κρίσεών εἰσι μεγάλων κύριοι, ὄντες οἱ τυχόντες, διόπερ οὐκ αὐτογνώμονας βέλτιον κρίνειν ἀλλὰ κατὰ γράμματα καὶ τοὺς νόμους. ἔστι δὲ καὶ ἡ δίαιτα τῶν ἐφόρων οὐχ ὁμολογουμένη τῷ βουλήματι τῆς πόλεως· αὐτὴ μὲν γὰρ ἀνειμένη λίαν ἐστίν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις μᾶλλον ὑπερβάλλει ἐπὶ τὸ σκληρόν, ὥστε μὴ δύνασθαι καρτερεῖν ἀλλὰ λάθρᾳ τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντας ἀπολαύειν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν. ἔχει δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν τῶν γερόντων ἀρχὴν οὐ καλῶς αὐτοῖς. ἐπιεικῶν μὲν γὰρ ὄντων καὶ πεπαιδευμένων ἱκανῶς πρὸς ἀνδραγαθίαν τάχ' ἂν εἴπειέ τις συμφέρειν τῇ πόλει, καίτοι τό γε διὰ βίου κυρίους εἶναι κρίσεων μεγάλων ἀμφισβητήσιμον (ἔστι γάρ, ὥσπερ καὶ σώματος, καὶ διανοίας γῆρας)· τὸν τρόπον δὲ τοῦτον πεπαιδευμένων ὥστε καὶ τὸν νομοθέτην αὐτὸν ἀπιστεῖν ὡς οὐκ ἀγαθοῖς ἀνδράσιν, οὐκ ἀσφαλές. φαίνονται δὲ καὶ καταδωροδοκούμενοι καὶ καταχαριζόμενοι πολλὰ τῶν κοινῶν οἱ κεκοινωνηκότες τῆς

genti i quali, per la loro stessa povertà, sono corruttibili. Molti episodi della storia passata stanno a dimostrarlo, così come, ai nostri tempi, quello che è successo ad Andro: qui alcuni, corrotti dal denaro, fecero di tutto perché la città nel suo complesso andasse in rovina. In effetti, il loro potere era troppo grande, paragonabile a quello di un tiranno, e persino i re furono costretti a scendere a compromessi con loro, fino a nuocere alla costituzione e a trasformarla da aristocrazia in democrazia. Ciò non toglie, però, che questa istituzione dell'eforato tenga unita la città: il popolo sta in pace perché ha libero accesso alla carica più elevata, la quale, vuoi per merito del legislatore, vuoi per puro caso, mostra di avere una sua utilità pratica. Del resto, una costituzione che aspiri a una stabilità deve pretendere che le parti dello stato siano e si mantengano come sono; non per nulla i re sono tali grazie all'ossequio da cui sono circondati, i nobiluomini per il fatto di essere membri del consiglio degli anziani (e la stessa carica è un riconoscimento della loro virtù) e il popolo perché esprime l'eforato (che è accessibile a tutti i cittadini). Certo, a questa carica dovevano essere eleggibili tutti, ma non come si fa oggi, in un modo così infantile. Inoltre, gli efori sono responsabili dei processi più importanti, ma, essendo assurti a quel ruolo per caso, la miglior cosa sarebbe che non si regolassero da sé nelle sentenze, ma si attenessero alla lettera delle leggi. Anche la condotta di vita degli efori non è conforme all'intendimento della città, in quanto è troppo libera, mentre quella degli altri cittadini è eccessivamente dura, al punto da essere insopportabile, tant'è vero che, elusa di nascosto la legge, essi indulgono ai piaceri del corpo[78]. A Sparta neppure il consiglio degli anziani è ben diretto. Se fossero persone capaci ed educate alla virtù forse si potrebbe riconoscere loro una certa utilità per la città, per quanto si possa eccepire sul fatto che per tutta la vita siano chiamati a decidere su questioni di grande importanza (la mente invecchia né più né meno del corpo). Ma, considerato il loro livello di 1271 a
cultura, tale che neppure il legislatore si mostra del tutto convinto della correttezza di questi uomini, c'è poco da essere sicuri sul loro conto. È noto che i membri di una tale istituzione accettano do-

ἀρχῆς ταύτης. διόπερ βέλτιον αὐτοὺς μὴ ἀνευθύνους εἶναι· νῦν δ' εἰσίν. δόξειε δ' ἂν ἡ τῶν ἐφόρων ἀρχὴ πάσας εὐθύνειν τὰς ἀρχάς· τοῦτο δὲ τῇ ἐφορείᾳ μέγα λίαν τὸ δῶρον, καὶ τὸν τρόπον οὐ τοῦτον λέγομεν διδόναι δεῖν τὰς εὐθύνας. ἔτι δὲ καὶ τὴν αἵρεσιν ἣν ποιοῦνται τῶν γερόντων κατά τε τὴν κρίσιν ἐστὶ παιδαριώδης, καὶ τὸ αὐτὸν αἰτεῖσθαι τὸν ἀξιωθησόμενον τῆς ἀρχῆς οὐκ ὀρθῶς ἔχει· δεῖ γὰρ καὶ βουλόμενον καὶ μὴ βουλόμενον ἄρχειν τὸν ἄξιον τῆς ἀρχῆς. νῦν δ' ὅπερ καὶ περὶ τὴν ἄλλην πολιτείαν ὁ νομοθέτης φαίνεται ποιῶν· φιλοτίμους γὰρ κατασκευάζων τοὺς πολίτας τούτῳ κέχρηται πρὸς τὴν αἵρεσιν τῶν γερόντων· οὐδεὶς γὰρ ἂν ἄρχειν αἰτήσαιτο μὴ φιλότιμος ὤν. καίτοι τῶν γ' ἀδικημάτων τῶν ἑκουσίων τὰ πλεῖστα συμβαίνει σχεδὸν διὰ φιλοτιμίαν καὶ διὰ φιλοχρηματίαν τοῖς ἀνθρώποις. περὶ δὲ βασιλείας, εἰ μὲν βέλτιόν ἐστιν ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν ἢ μὴ βέλτιον, ἄλλος ἔστω λόγος· ἀλλὰ μὴν βέλτιόν γε μὴ καθάπερ νῦν, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ βίον ἕκαστον κρίνεσθαι τῶν βασιλέων. ὅτι δ' ὁ νομοθέτης οὐδ' αὐτὸς οἴεται δύνασθαι ποιεῖν καλοὺς κἀγαθούς, δῆλον· ἀπιστεῖ γοῦν ὡς οὐκ οὖσιν ἱκανῶς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν· διόπερ ἐξέπεμπον συμπρεσβευτὰς τοὺς ἐχθρούς, καὶ σωτηρίαν ἐνόμιζον τῇ πόλει εἶναι τὸ στασιάζειν τοὺς βασιλεῖς. οὐ καλῶς δ' οὐδὲ περὶ τὰ συσσίτια τὰ καλούμενα φιδίτια νενομοθέτηται τῷ καταστήσαντι πρῶτον. ἔδει γὰρ ἀπὸ κοινοῦ μᾶλλον εἶναι τὴν σύνοδον, καθάπερ ἐν Κρήτῃ· παρὰ δὲ τοῖς Λάκωσιν ἕκαστον δεῖ φέρειν, καὶ σφόδρα πενήτων ἐνίων ὄντων καὶ τοῦτο τὸ ἀνάλωμα οὐ δυναμένων δαπανᾶν, ὥστε συμβαίνει τοὐναντίον τῷ νομοθέτῃ τῆς προαιρέσεως. βούλεται μὲν γὰρ δημοκρατικὸν εἶναι τὸ κατασκεύασμα τῶν συσσιτίων, γίνεται δ' ἥκιστα δημοκρατικὸν οὕτω νενομοθετημένον. μετέχειν μὲν γὰρ οὐ ῥᾴδιον τοῖς λίαν πένησιν, ὅρος δὲ τῆς πολιτείας οὗτός ἐστιν αὐτοῖς ὁ πάτριος, τὸν μὴ δυνάμενον τοῦτο τὸ

ni in cambio di molti favori negli affari pubblici, e per questo motivo sarebbe meglio che non fossero esenti dal rendere giustificazione del loro operato, come oggi avviene. Sembrerebbe opportuno che l'istituto degli efori avesse funzioni di controllo su tutte le cariche; ma ciò significa concedere troppo potere all'eforato, e comunque per noi non è questo il giusto modo di predisporre il rendiconto. Anche l'elezione degli anziani segue un criterio di scelta infantile e non è giusto che il candidato alla carica sia lo stesso che perora la propria nomina: in verità, l'uomo degno del comando deve comandare, che lo voglia o no. Oggi il legislatore sembra qui seguire la stessa prassi che attua nelle altre parti della costituzione: volendo rendere i cittadini ambiziosi, si avvale di questa procedura per l'elezione degli anziani, perché nessuno, se non chi nutre ambizione, aspira ad una carica. Eppure, la maggior parte degli atti ingiusti che si commettono volontariamente vanno ascritti all'ambizione e all'avidità degli uomini[79]. Rimandiamo ad altra ricerca il tema della monarchia, se sia o non sia bene che si instauri nelle città; certo è che il criterio di scelta attualmente in vigore non può dirsi il migliore, perché ciascun re dovrebbe essere giudicato sulla base della sua condotta di vita. È chiaro che neppure il legislatore pensa di formare sovrani di specchiata virtù, e che anzi lui stesso diffida dei suoi uomini come se non fossero abbastanza virtuosi, tanto è vero che quando li mandava in missione di ambasciatori li associava a colleghi ostili, ritenendo che la salvezza della città fosse garantita dall'antagonismo fra i re[80]. Non è neppure ben fatta la legislazione di chi per primo istituì le mense in comune, i cosiddetti *fidizî*. Bisognava che questi incontri fossero per lo più finanziati dalla comunità, come si usa a Creta, e invece a Sparta ognuno deve portare il suo pasto e, siccome alcuni cittadini versano in estrema miseria e non possono permettersi questa spesa, avviene l'esatto opposto di quello che il legislatore si proponeva. L'istituzione delle mense comuni voleva avere un valore democratico, ma, così organizzate, non lo sono quasi per niente. Non è affatto facile per quelli molto poveri sedere a questi banchetti, eppure la regola che la tradizione patria pone è che chi non è in grado

τέλος φέρειν μὴ μετέχειν αὐτῆς· τῷ δὲ περὶ τοὺς ναυάρχους νόμῳ καὶ ἕτεροί τινες ἐπιτετιμήκασιν, ὀρθῶς ἐπιτιμῶντες. στάσεως γὰρ γίνεται αἴτιος· ἐπὶ γὰρ τοῖς βασιλεῦσιν, οὗσι στρατηγοῖς ἀιδίοις, ἡ ναυαρχία σχεδὸν ἑτέρα βασιλεία καθέστηκεν. καὶ ὧδὶ δὲ τῇ ὑποθέσει τοῦ νομοθέτου ἐπιτιμήσειεν ἄν τις, ὅπερ καὶ Πλάτων ἐν τοῖς Νόμοις ἐπιτετίμηκεν· πρὸς γὰρ μέρος ἀρετῆς ἡ πᾶσα σύνταξις τῶν νόμων ἐστί, τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ χρησίμη πρὸς τὸ κρατεῖν. τοιγαροῦν ἐσῴζοντο μὲν πολεμοῦντες, ἀπώλλυντο δὲ ἄρξαντες διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι σχολάζειν μηδὲ ἠσκηκέναι μηδεμίαν ἄσκησιν ἑτέραν κυριωτέραν τῆς πολεμικῆς. τούτου δὲ ἁμάρτημα οὐκ ἔλαττον· νομίζουσι μὲν γὰρ γίνεσθαι τἀγαθὰ τὰ περιμάχητα δι' ἀρετῆς μᾶλλον ἢ κακίας, καὶ τοῦτο μὲν καλῶς, ὅτι μέντοι ταῦτα κρείττω τῆς ἀρετῆς ὑπολαμβάνουσιν, οὐ καλῶς. φαύλως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰ κοινὰ χρήματα τοῖς Σπαρτιάταις. οὔτε γὰρ ἐν τῷ κοινῷ τῆς πόλεως ἔστιν οὐδὲν πολέμους μεγάλους ἀναγκαζομένοις πολεμεῖν, εἰσφέρουσί τε κακῶς· διὰ γὰρ τὸ τῶν Σπαρτιατῶν εἶναι τὴν πλείστην γῆν οὐκ ἐξετάζουσιν ἀλλήλων τὰς εἰσφοράς. ἀποβέβηκέ τε τοὐναντίον τῷ νομοθέτῃ τοῦ συμφέροντος· τὴν μὲν γὰρ πόλιν πεποίηκεν ἀχρήματον, τοὺς δ' ἰδιώτας φιλοχρημάτους. περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· ταῦτα γάρ ἐστιν ἃ μάλιστ' ἄν τις ἐπιτιμήσειεν.

40 1271 b 5 10 15

10. ἡ δὲ Κρητικὴ πολιτεία πάρεγγυς μέν ἐστι ταύτης, ἔχει δὲ μικρὰ μὲν οὐ χεῖρον, τὸ δὲ πλεῖον ἧττον γλαφυρῶς. καὶ γὰρ ἔοικε καὶ λέγεταί γε τὰ πλεῖστα μεμιμῆσθαι τὴν Κρητικὴν πολιτείαν ἡ τῶν Λακώνων· τὰ δὲ πλεῖστα τῶν ἀρχαίων ἧττον διήρθρωται τῶν νεωτέρων. φασὶ γὰρ τὸν Λυκοῦργον, ὅτε τὴν ἐπιτροπείαν τὴν Χαρίλλου τοῦ βασιλέως καταλιπὼν ἀπεδήμησεν, τότε τὸν πλεῖστον διατρῖψαι χρόνον περὶ Κρήτην διὰ τὴν συγγένειαν· ἄποικοι γὰρ οἱ Λύκτιοι τῶν Λακώνων ἦσαν, κατέλαβον δ' οἱ

25

di contribuire a tale evento non partecipa dei diritti civili[81]. Già altri hanno mosso critiche equilibrate alla legge sui navarchi, notando che essa è fonte di tensioni perché ai re, che sono generali a vita, affianca i navarchi, i quali costituiscono quasi un'altra forma di monarchia[82]. Si potrebbe anche muovere questa obiezione – obiezione che peraltro anche Platone ha sollevato nelle *Leggi* – al mo- 1271 b
dello da cui muove il legislatore: tutto l'impianto della legislazione fa riferimento a una sola parte della virtù, quella funzionale alla guerra, la stessa che favorisce il predominio. Pertanto gli Spartani legarono la loro salvezza alle opere di guerra ma, non appena ottennero l'egemonia, andarono in rovina, perché non sapevano stare in pace e neppure esercitarsi in qualche altra pratica che fosse più rilevante di quella militare[83]. Ecco un altro errore ancora peggiore di questo. A giusta ragione sono convinti che i beni per cui vale la pena di combattere siano frutto di virtù piuttosto che di vizio, però credono che questi abbiano maggior valore della virtù stessa: e qui sbagliano[84]. Gli Spartiati hanno anche una cattiva amministrazione dei beni pubblici. Malgrado le guerre impegnative che sono costretti a combattere, nelle casse comuni non hanno riserve e il sistema tributario è inefficiente: ciò si deve al fatto che gli Spartiati detentori della maggior parte delle terre non si sottopongono a reciproche verifiche sul pagamento delle imposte. Di conseguenza, il risultato ottenuto dal legislatore è tutt'altro che proficuo, in quanto ha fondato una città priva di ricchezze, con cittadini amanti delle ricchezze. Della costituzione spartana, una volta esposte le più gravi critiche che le si potevano muovere, si è detto a sufficienza[85].

10[86]. La costituzione di Creta si avvicina a questa, e in alcuni particolari non è peggiore di quella spartana, anche se nel complesso è meno raffinata. Pare infatti – e così si dice – che la costituzione degli Spartani sia per lo più un'imitazione di quella cretese: e la maggior parte delle leggi antiche sono meno elaborate di quelle recenti. Si racconta che Licurgo, concluso il periodo di tutela del re Carillo, lasciasse la patria e si stabilisse per lungo tempo a Creta, che era legata a Sparta per comunanza di origini, perché i Lit-

πρὸς τὴν ἀποικίαν ἐλθόντες τὴν τάξιν τῶν νόμων ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς τότε κατοικοῦσιν. διὸ καὶ νῦν οἱ περίοικοι τὸν αὐτὸν τρόπον χρῶνται αὐτοῖς, ὡς κατασκευάσαντος Μίνω πρώτου τὴν τάξιν τῶν νόμων. δοκεῖ δ' ἡ νῆσος καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν τὴν Ἑλληνικὴν πεφυκέναι καὶ κεῖσθαι καλῶς· πάσῃ γὰρ ἐπίκειται τῇ θαλάττῃ, σχεδὸν τῶν Ἑλλήνων ἱδρυμένων περὶ τὴν θάλατταν πάντων· ἀπέχει γὰρ τῇ μὲν τῆς Πελοποννήσου μικρόν, τῇ δὲ τῆς Ἀσίας τοῦ περὶ Τριόπιον τόπου καὶ Ῥόδου. διὸ καὶ τὴν τῆς θαλάττης ἀρχὴν κατέσχεν ὁ Μίνως, καὶ τὰς νήσους τὰς μὲν ἐχειρώσατο τὰς δ' ᾤκισεν, τέλος δὲ ἐπιθέμενος τῇ Σικελίᾳ τὸν βίον ἐτελεύτησεν ἐκεῖ περὶ Καμικόν. ἔχει δ' ἀνάλογον ἡ Κρητικὴ τάξις πρὸς τὴν Λακωνικήν. γεωργοῦσί τε γὰρ τοῖς μὲν εἵλωτες τοῖς δὲ Κρησὶν οἱ περίοικοι, καὶ συσσίτια παρ' ἀμφοτέροις ἔστιν, καὶ τό γε ἀρχαῖον ἐκάλουν οἱ Λάκωνες οὐ φιδίτια ἀλλὰ ἀνδρεῖα, καθάπερ οἱ Κρῆτες, ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν. ἔτι δὲ τῆς πολιτείας ἡ τάξις. οἱ μὲν γὰρ ἔφοροι τὴν αὐτὴν ἔχουσι δύναμιν τοῖς ἐν τῇ Κρήτῃ καλουμένοις κόσμοις, πλὴν οἱ μὲν ἔφοροι πέντε τὸν ἀριθμὸν οἱ δὲ κόσμοι δέκα εἰσίν· οἱ δὲ γέροντες τοῖς γέρουσιν, οὓς καλοῦσιν οἱ Κρῆτες βουλήν, ἴσοι· βασιλεία δὲ πρότερον μὲν ἦν, εἶτα κατέλυσαν οἱ Κρῆτες, καὶ τὴν ἡγεμονίαν οἱ κόσμοι τὴν κατὰ πόλεμον ἔχουσιν· ἐκκλησίας δὲ μετέχουσι πάντες, κυρία δ' οὐδενός ἐστιν ἀλλ' ἢ συνεπιψηφίσαι τὰ δόξαντα τοῖς γέρουσι καὶ τοῖς κόσμοις. τὰ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων ἔχει βέλτιον τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσιν. ἐν μὲν γὰρ Λακεδαίμονι κατὰ κεφαλὴν ἕκαστος εἰσφέρει τὸ τεταγμένον, εἰ δὲ μή, μετέχειν νόμος κωλύει τῆς πολιτείας, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον, ἐν δὲ Κρήτῃ κοινοτέρως· ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων δημοσίων, καὶ ἐκ τῶν φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας, τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις, ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας, καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας· πρὸς δὲ τὴν ὀλιγοσιτίαν ὡς ὠφέλιμον πολλὰ πεφιλο-

tii erano coloni dei Laconi, e chi era andato a colonizzare assunse il sistema legislativo dei residenti. Per tale motivo a tutt'oggi i perieci cretesi mantengono invariate quelle leggi come se le avesse fatte Minosse, il primo a fissare l'ordinamento legislativo di Creta[87]. Sembra che quest'isola avesse anche una naturale predisposizione al predominio sulla Grecia, rispetto alla quale godeva di una favorevole posizione: infatti, giace in mezzo al mare in cui si trovano quasi tutti i Greci: da un lato non è lontana dal Peloponneso, dall'altro neppure dall'Asia, nella zona di Triopio, e da Rodi. Per questa ragione Minosse ottenne il dominio sul mare e alcune isole le soggiogò, altre le ridusse a colonia, finché, tentando la conquista della Sicilia, vi trovò la morte dalle parti di Camico[88]. Ci sono analogie fra la costituzione cretese e quella spartana. A Sparta sono gli iloti a coltivare la terra, a Creta sono i perieci, e le mense in co- 1272 a
mune si trovano sia là che qua; all'origine gli Spartani non le chiamavano *fidizî* ma *andrie*, alla maniera degli abitanti di Creta, segno evidente che venivano da lì. E poi c'è la struttura della costituzione: gli efori hanno lo stesso potere di quelli che a Creta si chiamano *cosmi*, tranne che i primi sono in numero di cinque, i secondi sono dieci. Gli anziani di Sparta sono gli stessi di quelli di Creta – dove, però, prendono il nome di Consiglio – , e inoltre pure i Cretesi all'inizio ebbero un sistema monarchico, che poi abbandonarono, e i cosmi assumono la sovranità in periodo di guerra. Tutti sono membri dell'assemblea, che non ha altro potere se non quello di ratificare le delibere degli anziani e dei cosmi[89]. L'organizzazione delle mense in comune è migliore tra i Cretesi che tra i Laconi: a Sparta ciascuno individualmente porta la quota fissata e, se non lo fa, come si diceva poc'anzi, la legge lo esclude dai diritti politici. Invece a Creta ha maggiore rilevanza l'intervento pubblico: dal complesso dei frutti e degli animali di proprietà comune, nonché dai contributi dei perieci, si preleva una parte destinata agli dèi e alle pubbliche liturgie e una parte che va alle mense comuni, di modo che proprio tutti, donne, bambini, uomini, sono nutriti a spese della collettività. In verità, il legislatore ha escogitato molti provvedimenti in favore della sobrietà, che riteneva utile allo sta-

σόφηκεν ὁ νομοθέτης, καὶ πρὸς τὴν διάζευξιν τῶν γυναικῶν, ἵνα μὴ πολυτεκνῶσι, τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας ποιήσας ὁμιλίαν, περὶ ἧς εἰ φαύλως ἢ μὴ φαύλως, ἕτερος ἔσται τοῦ διασκέψασθαι καιρός. ὅτι δὴ τὰ περὶ τὰ συσσίτια βέλτιον τέτακται τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσι, φανερόν· τὰ δὲ περὶ τοὺς κόσμους ἔτι χεῖρον τῶν ἐφόρων. ὃ μὲν γὰρ ἔχει κακὸν τὸ τῶν ἐφόρων ἀρχεῖον, ὑπάρχει καὶ τούτοις (γίνονται γὰρ οἱ τυχόντες), ὃ δ' ἐκεῖ συμφέρει πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐνταῦθ' οὐκ ἔστιν. ἐκεῖ μὲν γάρ, διὰ τὸ τὴν αἵρεσιν ἐκ πάντων εἶναι, μετέχων ὁ δῆμος τῆς μεγίστης ἀρχῆς βούλεται μένειν τὴν πολιτείαν· ἐνταῦθα δ' οὐκ ἐξ ἁπάντων αἱροῦνται τοὺς κόσμους ἀλλ' ἐκ τινῶν γενῶν, καὶ τοὺς γέροντας ἐκ τῶν κεκοσμηκότων, περὶ ὧν τοὺς αὐτοὺς ἄν τις εἴπειε λόγους καὶ περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι γινομένων· τὸ γὰρ ἀνυπεύθυνον καὶ τὸ διὰ βίου μεῖζόν ἐστι γέρας τῆς ἀξίας αὐτοῖς, καὶ τὸ μὴ κατὰ γράμματα ἄρχειν ἀλλ' αὐτογνώμονας ἐπισφαλές. τὸ δ' ἡσυχάζειν μὴ μετέχοντα τὸν δῆμον οὐδὲν σημεῖον τοῦ τετάχθαι καλῶς. οὐδὲν γὰρ λῆμμα ἔστι τοῖς κόσμοις ὥσπερ τοῖς ἐφόροις, πόρρω γ' ἀποικοῦσιν ἐν νήσῳ τῶν διαφθερούντων. ἣν δὲ ποιοῦνται τῆς ἁμαρτίας ταύτης ἰατρείαν, ἄτοπος καὶ οὐ πολιτικὴ ἀλλὰ δυναστευτική. πολλάκις γὰρ ἐκβάλλουσι συστάντες τινὲς τοὺς κόσμους ἢ τῶν συναρχόντων αὐτῶν ἢ τῶν ἰδιωτῶν· ἔξεστι δὲ καὶ μεταξὺ τοῖς κόσμοις ἀπειπεῖν τὴν ἀρχήν. ταῦτα δὴ πάντα βέλτιον γίνεσθαι κατὰ νόμον ἢ κατ' ἀνθρώπων βούλησιν· οὐ γὰρ ἀσφαλὴς ὁ κανών. πάντων δὲ φαυλότατον τὸ τῆς ἀκοσμίας τῶν δυνατῶν, ἣν καθιστᾶσι πολλάκις ὅταν μὴ δίκας βούλωνται δοῦναι· ᾗ καὶ δῆλον ὡς ἔχει τι πολιτείας ἡ τάξις, ἀλλ' οὐ πολιτεία ἐστὶν ἀλλὰ δυναστεία

to, e dell'isolamento delle donne, al fine di scongiurare un eccessivo incremento delle nascite, riconoscendo i rapporti fra uomini: in altra occasione esamineremo se questa sia una scelta intelligente o no. Ma, tutto considerato, non c'è dubbio che la normativa sulle mense comuni fosse migliore a Creta che a Sparta[90]. La legislazione sui cosmi è invece peggiore di quella sugli efori, giacché il lato negativo dell'istituto degli efori si trova pure nei cosmi (a questa carica accede il primo venuto), mentre il lato positivo, vantaggioso per lo stato, che si incontra fra i primi, manca nei secondi. Infatti in quella istituzione, per il motivo d'essere aperta a tutti i cittadini, succede che il popolo, ammesso alle decisioni più importanti, vuole mantenere la costituzione così com'è; invece a Creta la scelta dei cosmi – da cui poi si eleggono gli anziani – non viene compiuta fra tutti i cittadini, ma solo tra certe famiglie. Sugli anziani, peraltro, valgono le medesime osservazioni fatte su quelli che accedono alla stessa carica a Sparta (il non dover rendere conto a nessuno e la durata a vita della carica sono privilegi eccessivi rispetto al loro effettivo valore, e non è esente da rischi il fatto di esercitare il potere secondo il proprio giudizio e non secondo le leggi scritte). D'altra parte, anche la remissività del popolo, che non è ammesso a ricoprire cariche, non è di per sé segno di una buona costituzione. I cosmi, infatti, a differenza degli efori, non traggono alcun profitto personale: abitando su un'isola, sono lontani dalle 1272 b
tentazioni della corruzione[91]. Il rimedio che i Cretesi prospettano per un tale difetto è assurdo e appropriato non a un regime costituzionale, ma a un gruppo di potere. Spesso alcuni loro colleghi, o privati cittadini, si accordano per scacciare i cosmi, i quali, peraltro, possono anche dimettersi dalla carica prima della fine del loro mandato. Sarebbe comunque preferibile che questi eventi fossero regolati da una legge piuttosto che dalla volontà di uomini, la quale non costituisce una regola certa. Ma il punto più debole è che i potenti non di rado annullano il potere dei cosmi, quando non vogliono rendere conto delle loro malefatte. In tal senso, per quanto non si possa negare che a Creta ci sia un certo ordinamento costituzionale, questo non è una vera e propria costituzione, quanto

μᾶλλον. εἰώθασι δὲ διαλαμβάνοντες τὸν δῆμον καὶ τοὺς φίλους ἀναρχίαν ποιεῖν καὶ στασιάζειν καὶ μάχεσθαι πρὸς ἀλλήλους· καίτοι τί διαφέρει τὸ τοιοῦτον ἢ διά τινος χρόνου μηκέτι πόλιν εἶναι τὴν τοιαύτην, ἀλλὰ λύεσθαι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν; ἔστι δ' ἐπικίνδυνος οὕτως ἔχουσα πόλις, τῶν βουλομένων ἐπιτίθεσθαι καὶ δυναμένων. ἀλλά, καθάπερ εἴρηται, σῴζεται διὰ τὸν τόπον· ξενηλασίας γὰρ τὸ πόρρω πεποίηκεν. διὸ καὶ τὸ τῶν περιοίκων μένει τοῖς Κρησίν, οἱ δ' εἵλωτες ἀφίστανται πολλάκις. οὔτε γὰρ ἐξωτερικῆς ἀρχῆς κοινωνοῦσιν οἱ Κρῆτες, νεωστί τε πόλεμος ξενικὸς διαβέβηκεν εἰς τὴν νῆσον, ὃς πεποίηκε φανερὰν τὴν ἀσθένειαν τῶν ἐκεῖ νόμων. περὶ μὲν οὖν ταύτης εἰρήσθω τοσαῦθ' ἡμῖν τῆς πολιτείας.

11. πολιτεύεσθαι δὲ δοκοῦσι καὶ Καρχηδόνιοι καλῶς καὶ πολλὰ περιττῶς πρὸς τοὺς ἄλλους, μάλιστα δ' ἕνια παραπλησίως τοῖς Λάκωσιν. αὗται γὰρ αἱ τρεῖς πολιτεῖαι ἀλλήλαις τε σύνεγγύς πώς εἰσι καὶ τῶν ἄλλων πολὺ διαφέρουσιν, ἥ τε Κρητικὴ καὶ ἡ Λακωνικὴ καὶ τρίτη τούτων ἡ τῶν Καρχηδονίων. καὶ πολλὰ τῶν τεταγμένων ἔχει παρ' αὐτοῖς καλῶς· σημεῖον δὲ πολιτείας συντεταγμένης τὸ τὸν δῆμον διαμένειν ἐν τῇ τάξει τῆς πολιτείας, καὶ μήτε στάσιν, ὅ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, γεγενῆσθαι μήτε τύραννον. ἔχει δὲ παραπλήσια τῇ Λακωνικῇ πολιτείᾳ τὰ μὲν συσσίτια τῶν ἑταιριῶν τοῖς φιδιτίοις, τὴν δὲ τῶν ἑκατὸν καὶ τεττάρων ἀρχὴν τοῖς ἐφόροις (πλὴν οὐ χεῖρον· οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῶν τυχόντων εἰσί, ταύτην δ' αἱροῦνται τὴν ἀρχὴν ἀριστίνδην), τοὺς δὲ βασιλεῖς καὶ τὴν γερουσίαν ἀνάλογον τοῖς ἐκεῖ βασιλεῦσι καὶ γέρουσιν· καὶ βέλτιον δὲ τοὺς βασιλεῖς μήτε καθ' αὑτὸ εἶναι γένος μήτε τοῦτο τὸ τυχόν, εἰ δέ τι διαφέρει ἐκ τούτων αἱρετοὺς μᾶλλον ἢ καθ' ἡλικίαν. μεγάλων γὰρ κύριοι καθεστῶτες, ἂν εὐτελεῖς ὦσι μεγάλα βλάπτουσι, καὶ ἔβλαψαν ἤδη τὴν πόλιν τὴν τῶν Λακεδαιμονίων. τὰ μὲν οὖν πλεῖστα τῶν ἐπιτιμηθέντων ἂν

piuttosto un sistema di potere di pochi. Costoro, dividendo il popolo e gli amici in fazioni, sono soliti creare uno stato di anarchia e provocare sommosse e scontri fratricidi: e che altro significa ciò se non condannare una città a non essere più, per un certo tempo, una città, e a dissolvere la comunità[92]? Una città che versa in questo stato è alla mercé di chiunque è in grado assalirla, e ne ha l'intenzione. Però, come si è detto, in soccorso di Creta interviene la posizione geografica, in quanto il suo isolamento ha avuto l'effetto di una chiusura agli stranieri. Per questo la classe dei perieci rimane coi Cretesi, mentre gli iloti spesso si ribellano. Non avendo i Cretesi dominî fuori dalla loro patria, è stata una guerra straniera quella che di recente ha scosso da un capo all'altro l'isola, mettendo in luce la fragilità delle sue leggi. Sia questo il nostro contributo sul tema di una tale costituzione[93].

11[94]. Risulta che anche i Cartaginesi godano di una buona costituzione, addirittura in molti ambiti superiore a quella degli altri, e soprattutto, per certi aspetti, non dissimile da quella dei Laconi. In realtà queste tre costituzioni – quella cretese, quella spartana e, terza fra di esse, quella cartaginese – sono in qualche misura similari e nettamente distinte dalle altre. Presso i Cartaginesi non mancano molte buone disposizioni: segno di una costituzione ben strutturata è il fatto che il popolo rispetta l'ordine costituzionale e – circostanza che non va passata sotto silenzio – non nascono sommosse e neppure episodi di tirannide[95]. Ci sono affinità con la costituzione di Sparta: le mense in comune dei membri delle eterie sono simili ai fidizî, il Consiglio dei Centoquattro è analogo all'eforato (ma non in peggio, perché questi sono scelti fra chi capita, mentre quelli fra chi è meritevole) e i re e il Consiglio degli anziani si corrispondono nelle due città. Anzi, a Cartagine i re sono ancor meglio, perché non vengono sempre dallo stesso casato e neppure da uno qualsiasi, ma se c'è una famiglia che per qualche motivo va distinguendosi, si sceglie preferibilmente fra i suoi componenti piuttosto che per l'età. Siccome hanno la responsabilità di scelte importanti, se fossero di scarso valore causerebbero danni 1273 a
molto gravi, come peraltro hanno già fatto alla città di Sparta[96]. La

διὰ τὰς παρεκβάσεις κοινὰ τυγχάνει πάσαις ὄντα ταῖς εἰρημέναις πολιτείαις· τῶν δὲ παρὰ τὴν ὑπόθεσιν τῆς ἀριστοκρατίας καὶ τῆς πολιτείας τὰ μὲν εἰς δῆμον ἐκκλίνει μᾶλλον, τὰ δ' εἰς ὀλιγαρχίαν. τοῦ μὲν γὰρ τὰ μὲν προσάγειν τὰ δὲ μὴ προσάγειν πρὸς τὸν δῆμον οἱ βασιλεῖς κύριοι μετὰ τῶν γερόντων, ἂν ὁμογνωμονῶσι πάντες, εἰ δὲ μή, καὶ τούτων ὁ δῆμος. ἃ δ' ἂν εἰσφέρωσιν οὗτοι, οὐ διακοῦσαι μόνον ἀποδιδόασι τῷ δήμῳ τὰ δόξαντα τοῖς ἄρχουσιν, ἀλλὰ κύριοι κρίνειν εἰσὶ καὶ τῷ βουλομένῳ τοῖς εἰσφερομένοις ἀντειπεῖν ἔξεστιν, ὅπερ ἐν ταῖς ἑτέραις πολιτείαις οὐκ ἔστιν. τὸ δὲ τὰς πενταρχίας κυρίας οὔσας πολλῶν καὶ μεγάλων ὑφ' αὑτῶν αἱρετὰς εἶναι, καὶ τὴν τῶν ἑκατὸν ταύτας αἱρεῖσθαι, τὴν μεγίστην ἀρχήν, ἔτι δὲ ταύτας πλείονα ἄρχειν χρόνον τῶν ἄλλων (καὶ γὰρ ἐξεληλυθότες ἄρχουσι καὶ μέλλοντες) ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ ἀμίσθους καὶ μὴ κληρωτὰς ἀριστοκρατικὸν θετέον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, καὶ τὸ τὰς δίκας ὑπὸ τῶν ἀρχείων δικάζεσθαι πάσας (καὶ μὴ ἄλλας ὑπ' ἄλλων, καθάπερ ἐν Λακεδαίμονι). παρεκβαίνει δὲ τῆς ἀριστοκρατίας ἡ τάξις τῶν Καρχηδονίων μάλιστα πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν κατά τινα διάνοιαν ἢ συνδοκεῖ τοῖς πολλοῖς· οὐ γὰρ μόνον ἀριστίνδην ἀλλὰ καὶ πλουτίνδην οἴονται δεῖν αἱρεῖσθαι τοὺς ἄρχοντας· ἀδύνατον γὰρ τὸν ἀποροῦντα καλῶς ἄρχειν καὶ σχολάζειν. εἴπερ οὖν τὸ μὲν αἱρεῖσθαι πλουτίνδην ὀλιγαρχικὸν τὸ δὲ κατ' ἀρετὴν ἀριστοκρατικόν, αὕτη τις ἂν εἴη τάξις τρίτη, καθ' ἣν περ συντέτακται [καὶ] τοῖς Καρχηδονίοις τὰ περὶ τὴν πολιτείαν· αἱροῦνται γὰρ εἰς δύο ταῦτα βλέποντες, καὶ μάλιστα τὰς μεγίστας, τούς τε βασιλεῖς καὶ τοὺς στρατηγούς. δεῖ δὲ νομίζειν ἁμάρτημα νομοθέτου τὴν παρέκβασιν εἶναι

maggior parte delle critiche che si possono muovere a questa costituzione, per le sue deviazioni, sono comuni a tutte le altre costituzioni di cui si è discusso. Rispetto al modello dell'aristocrazia e dei regimi costituzionali, talora inclina troppo verso il popolo, talaltra verso l'oligarchia. I re e gli anziani, una volta raggiunto unanime accordo, hanno la facoltà di portare o non portare le questioni davanti al popolo ma, in caso di disaccordo, è il popolo a decidere anche su queste loro competenze. E, quando essi presentano le questioni al popolo, non lo fanno solo perché questo prenda atto del parere dei governanti, ma perché abbia il potere di decidere e perché chiunque lo voglia abbia la possibilità di contestare le proposte. Una procedura di questo tipo non si trova in nessun'altra costituzione[97]. Che le pentarchie – le quali hanno potere di decisione su molti e importanti affari di stato – si eleggano per cooptazione, che esprimano la carica più alta dello Stato – cioè il Consiglio dei Cento –, che restino al potere più a lungo delle altre magistrature (infatti i pentarchi esercitano la loro autorità anche quando la loro carica è scaduta o quando stanno per assumerla), sono tutti segni di un regime oligarchico; il fatto che non ricevano compenso, non vengano scelti per sorteggio, e altre peculiarità del genere, sono pratiche proprie dell'aristocrazia, al pari dell'usanza di far trattare tutte le cause dal collegio dei magistrati, e non di distribuirle ora all'uno ora all'altro giudice, come succede a Sparta[98]. L'ordinamento giuridico dei Cartaginesi si allontana dall'aristocrazia e si orienta piuttosto verso l'oligarchia per un'idea condivisa da molti: che la scelta dei governanti tocchi non solo a chi è uomo di valore ma anche a chi è ricco, perché è impossibile che un povero possa esercitare bene una carica e avere tempo da dedicare alle sue occupazioni. Ora, se il voto in base al censo è tipico di un regime oligarchico e quello per merito è tipico di uno aristocratico, ci sarà una terza forma di ordinamento politico, secondo la quale i Cartaginesi articolano la loro costituzione: essi votano, infatti, guardando a entrambi questi criteri, soprattutto quando si tratta delle due massime istituzioni, i re e gli strateghi. Bisogna certamente imputare al legislatore l'errore di aver deviato dalla forma aristocratica, perché

τῆς ἀριστοκρατίας ταύτην. ἐξ ἀρχῆς γὰρ τοῦθ' ὁρᾶν ἐστι τῶν ἀναγκαιοτάτων, ὅπως οἱ βέλτιστοι δύνωνται σχολάζειν καὶ μηδὲν ἀσχημονεῖν, μὴ μόνον ἄρχοντες ἀλλὰ μηδ' ἰδιωτεύοντες. εἰ δὲ δεῖ βλέπειν καὶ πρὸς εὐπορίαν χάριν σχολῆς, φαῦλον τὸ τὰς μεγίστας ὠνητὰς εἶναι τῶν ἀρχῶν, τήν τε βασιλείαν καὶ τὴν στρατηγίαν. ἔντιμον γὰρ ὁ νόμος οὗτος ποιεῖ τὸν πλοῦτον μᾶλλον τῆς ἀρετῆς, καὶ τὴν πόλιν ὅλην φιλοχρήματον. ὅ τι δ' ἂν ὑπολάβῃ τίμιον εἶναι τὸ κύριον, ἀνάγκη καὶ τὴν τῶν ἄλλων πολιτῶν δόξαν ἀκολουθεῖν τούτοις. ὅπου δὲ μὴ μάλιστα ἀρετὴ τιμᾶται, ταύτην οὐχ οἷόν τε βεβαίως ἀριστοκρατεῖσθαι τὴν πολιτείαν. ἐθίζεσθαι δ' εὔλογον κερδαίνειν τοὺς ὠνουμένους, ὅταν δαπανήσαντες ἄρχωσιν· ἄτοπον γὰρ εἰ πένης μὲν ὢν ἐπιεικὴς δὲ βουλήσεται κερδαίνειν, φαυλότερος δ' ὢν οὐ βουλήσεται δαπανήσας. διὸ δεῖ τοὺς δυναμένους ἄριστ' ἄρχειν, τούτους ἄρχειν. βέλτιον δ', εἰ καὶ προεῖτο τὴν εὐπορίαν τῶν ἐπιεικῶν ὁ νομοθέτης, ἀλλὰ ἀρχόντων γε ἐπιμελεῖσθαι τῆς σχολῆς. φαῦλον δ' ἂν δόξειεν εἶναι καὶ τὸ πλείους ἀρχὰς τὸν αὐτὸν ἄρχειν· ὅπερ εὐδοκιμεῖ παρὰ τοῖς Καρχηδονίοις· ἓν γὰρ ὑφ' ἑνὸς ἔργον ἄριστ' ἀποτελεῖται. δεῖ δ' ὅπως γίνηται τοῦθ' ὁρᾶν τὸν νομοθέτην, καὶ μὴ προστάττειν τὸν αὐτὸν αὐλεῖν καὶ σκυτοτομεῖν. ὥσθ' ὅπου μὴ μικρὰ ⟨ἡ⟩ πόλις, πολιτικώτερον πλείονας μετέχειν τῶν ἀρχῶν, καὶ δημοτικώτερον· κοινότερόν τε γὰρ καθάπερ εἴπομεν καὶ κάλλιον ἕκαστον ἀποτελεῖται τῶν αὐτῶν καὶ θᾶττον. δῆλον δὲ τοῦτο ἐπὶ τῶν πολεμικῶν καὶ τῶν ναυτικῶν· ἐν τούτοις γὰρ ἀμφοτέροις διὰ πάντων ὡς εἰπεῖν διελήλυθε τὸ ἄρχειν καὶ τὸ ἄρχεσθαι. ὀλιγαρχικῆς δ' οὔσης τῆς πολιτείας ἄριστα ⟨στάσιν⟩ ἐκφεύ-

una delle necessità più impellenti è quella di badare fin dall'inizio che gli uomini migliori, esentati da lavori indegni, godano di tempo da dedicare alle proprie occupazioni, non solo quando esercitano il potere, ma anche da privati cittadini. E se pure bisogna mirare all'abbondanza di risorse per avere tempo da dedicare a sé stessi, non è bene che le cariche più alte – appunto quella di re e quella di stratego – siano acquistabili con il denaro. Una legge siffatta rende la ricchezza più onorevole della virtù, e fa la città intera avida di denaro, per il fatto che l'opinione dei cittadini comuni fatalmente si adegua a ciò che il potere ritiene pregevole. E, d'altra parte, ogni città in cui la virtù non è tenuta nella massima considerazione non può reggersi come una salda aristocrazia. È facile comprendere che chi ha acquistato a sue spese una carica, una volta giunto al potere, si abitui presto a trarne profitto, perché sarebbe strano che un povero onesto cerchi di guadagnare e, invece, uno che ha dato fondo alle sue ricchezze, ed è meno virtuoso, non voglia fare altrettanto. Insomma, bisogna che eserciti il potere chi lo sa fare meglio. Sarebbe tuttavia preferibile che il legislatore, quand'anche abbia trascurato la ricchezza degli onesti, per lo meno presti la dovuta attenzione al tempo libero di cui chi governa necessita per le proprie occupazioni[99]. Sembrerebbe una manchevolezza anche l'accumulo di cariche in una stessa persona, cosa tenuta in onore presso i Cartaginesi, perché il risultato migliore si ottiene quando un solo incarico è adempiuto da un solo individuo. Pertanto, il legislatore deve far sì che tale principio abbia applicazione e non deve prescrivere che lo stesso uomo faccia il suonatore di flauto e il calzolaio. In questo senso, quando ⟨la⟩ città non sia piccola, è politicamente più vantaggioso e più democratico che siano in molti a dividersi le cariche e, come dicevamo, nel caso in cui ogni singolo individuo compia il suo lavoro, si hanno maggiori vantaggi dal punto di vista dell'aggregazione sociale e anche risultati migliori e più tempestivi. Una prova evidente di ciò si trova nelle imprese belliche e nella navigazione, dove, nell'uno e nell'altro caso, il dare e ricevere ordini, per così dire, tocca a tutti[100]. Pur avendo una costituzione oligarchica, i Cartaginesi hanno ottenuto

1273 b

γουσι τῷ πλουτεῖν αἰεί τι τοῦ δήμου μέρος, ἐκπέμποντες ἐπὶ τὰς πόλεις. τούτῳ γὰρ ἰῶνται καὶ ποιοῦσι μόνιμον τὴν πολιτείαν. ἀλλὰ τουτί ἐστι τύχης ἔργον, δεῖ δὲ ἀστασιάστους εἶναι διὰ τὸν νομοθέτην. νῦν δέ, ἂν ἀτυχία γένηταί τις καὶ τὸ πλῆθος ἀποστῇ τῶν ἀρχομένων, οὐδὲν ἔστι φάρμακον διὰ τῶν νόμων τῆς ἡσυχίας. περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας καὶ Κρητικῆς καὶ τῆς Καρχηδονίων, αἴπερ δικαίως εὐδοκιμοῦσι, τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον.

12. τῶν δὲ ἀποφηναμένων τι περὶ πολιτείας ἔνιοι μὲν οὐκ ἐκοινώνησαν πράξεων πολιτικῶν οὐδ' ὠντινωνοῦν, ἀλλὰ διετέλεσαν ἰδιωτεύοντες τὸν βίον, περὶ ὧν εἴ τι ἀξιόλογον, εἴρηται σχεδὸν περὶ πάντων, ἔνιοι δὲ νομοθέται γεγόνασιν, οἱ μὲν ταῖς οἰκείαις πόλεσιν οἱ δὲ καὶ τῶν ὀθνείων τισί, πολιτευθέντες αὐτοί· καὶ τούτων οἱ μὲν νόμων ἐγένοντο δημιουργοὶ μόνον, οἱ δὲ καὶ πολιτείας, οἷον καὶ Λυκοῦργος καὶ Σόλων· οὗτοι γὰρ καὶ νόμους καὶ πολιτείας κατέστησαν. περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων εἴρηται, Σόλωνα δ' ἔνιοι μὲν οἴονται νομοθέτην γενέσθαι σπουδαῖον· ὀλιγαρχίαν τε γὰρ καταλῦσαι λίαν ἄκρατον οὖσαν, καὶ δουλεύοντα τὸν δῆμον παῦσαι, καὶ δημοκρατίαν καταστῆσαι τὴν πάτριον, μείξαντα καλῶς τὴν πολιτείαν· εἶναι γὰρ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ τὰς ἀρχὰς αἱρετὰς ἀριστοκρατικόν, τὰ δὲ δικαστήρια δημοτικόν. ἔοικε δὲ Σόλων ἐκεῖνα μὲν ὑπάρχοντα πρότερον οὐ καταλῦσαι, τήν τε βουλὴν καὶ τὴν τῶν ἀρχῶν αἵρεσιν, τὸν δὲ δῆμον καταστῆσαι, τὰ δικαστήρια ποιήσας ἐκ πάντων. διὸ καὶ μέμφονταί τινες αὐτῷ· λῦσαι γὰρ θάτερα, κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν. ἐπεὶ γὰρ τοῦτ' ἴσχυσεν, ὥσπερ τυράννῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν μετέστησαν· καὶ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν Ἐφιάλτης ἐκόλουσε καὶ Περικλῆς, τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς, καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἕκαστος τῶν δημαγωγῶν προήγαγεν αὔξων εἰς τὴν νῦν δημο-

eccellenti risultati nell'evitare ⟨rivolgimenti popolari⟩, perché via via hanno arricchito una parte del popolo, inviandola verso le città sottomesse. È vero che con tale rimedio hanno dato stabilità alla costituzione, ma in tal modo ci si affida al caso, mentre toccherebbe al legislatore mettere la città al sicuro dalle sommosse. Ora, se in un momento di difficoltà la maggior parte dei cittadini tenuti all'obbedienza si ribella, nella legislazione vigente non si trova alcun rimedio che riporti la calma. Ecco dunque come stanno le cose per quanto concerne le costituzioni di Sparta, Creta e Cartagine, giustamente famose[101].

12[102]. Qualcuno di quelli che hanno espresso la loro opinione sulle costituzioni non ha mai preso parte ad attività politiche di alcun genere, ma è vissuto da privato cittadino (di quasi tutti costoro, se hanno detto qualcosa di importante, si è parlato); altri, invece, sono diventati legislatori, o nella città di origine o in qualche città straniera, partecipando essi stessi al governo. Di questi, certi sono stati solo autori di leggi, altri anche di costituzioni, come Licurgo e Solone, i quali hanno istituito tanto le une quanto le altre[103]. Della costituzione di Sparta si è già detto; per quanto concerne Solone, qualcuno è convinto che sia stato un saggio legislatore, perché abolì un'oligarchia troppo oppressiva, pose fine alla servitù del popolo e stabilì l'ancestrale forma democratica, grazie a una costituzione che è il risultato di una felice sintesi. Infatti, il consiglio dell'Areopago ha carattere oligarchico, le cariche elettive aristocratico e i tribunali democratico. In verità, sembra che Solone non abbia abolito le precedenti istituzioni del consiglio e dell'elezione delle cariche, ma abbia conferito un ruolo costituzionale al popolo, stabilendo che le giurie dei tribunali fossero aperte a tutti i cittadini. Per questo alcuni gli muovono il rimprovero di aver dissolto le altre istituzioni della città, rimettendo ogni decisione al tribunale, i cui membri sono estratti a sorte. E dal momento che questa istituzione ha acquisito potere, si cercarono i favori del popolo, come fosse un tiranno, trasformando la costituzione nella odierna democrazia. Efialte e Pericle posero limiti al consiglio dell'Areopago, Pericle assicurò per legge uno stipendio ai giudici dei tribunali, e in tal modo ciascuno dei demagoghi si mos- 1274 a

κρατίαν. φαίνεται δ' οὐ κατὰ τὴν Σόλωνος γενέσθαι τοῦτο προαίρεσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ συμπτώματος (τῆς ναυαρχίας γὰρ ἐν τοῖς Μηδικοῖς ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος ἐφρονηματίσθη καὶ δημαγωγοὺς ἔλαβε φαύλους ἀντιπολιτευομένων τῶν ἐπιεικῶν), ἐπεὶ Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν (μηδὲ γὰρ τούτου κύριος ὢν ὁ δῆμος δοῦλος ἂν εἴη καὶ πολέμιος), τὰς δ' ἀρχὰς ἐκ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν εὐπόρων κατέστησε πάσας, ἐκ τῶν πεντακοσιομεδίμνων καὶ ζευγιτῶν καὶ τρίτου τέλους τῆς καλουμένης ἱππάδος· τὸ δὲ τέταρτον τὸ θητικόν, οἷς οὐδεμιᾶς ἀρχῆς μετῆν. νομοθέται δ' ἐγένοντο Ζάλευκός τε Λοκροῖς τοῖς ἐπιζεφυρίοις, καὶ Χαρώνδας ὁ Καταναῖος τοῖς αὑτοῦ πολίταις καὶ ταῖς ἄλλαις ταῖς Χαλκιδικαῖς πόλεσι ταῖς περὶ Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν. πειρῶνται δέ τινες καὶ συνάγειν ὡς Ὀνομακρίτου μὲν γενομένου πρώτου δεινοῦ περὶ νομοθεσίαν, γυμνασθῆναι δ' αὐτὸν ἐν Κρήτῃ, Λοκρὸν ὄντα καὶ ἐπιδημοῦντα, κατὰ τέχνην μαντικήν· τούτου δὲ γενέσθαι Θάλητα ἑταῖρον, Θάλητος δ' ἀκροατὴν Λυκοῦργον καὶ Ζάλευκον, Ζαλεύκου δὲ Χαρώνδαν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν λέγουσιν ἀσκεπτότερον τῶν χρόνων λέχοντες. ἐγένετο δὲ καὶ Φιλόλαος ὁ Κορίνθιος νομοθέτης Θηβαίοις. ἦν δ' ὁ Φιλόλαος τὸ μὲν γένος τῶν Βακχιαδῶν, ἐραστὴς δὲ γενόμενος Διοκλέους τοῦ νικήσαντος Ὀλυμπίασιν, ὡς ἐκεῖνος τὴν πόλιν ἔλιπε διαμισήσας τὸν ἔρωτα τὸν τῆς μητρὸς Ἀλκυόνης, ἀπῆλθεν εἰς Θήβας· κἀκεῖ τὸν βίον ἐτελεύτησαν ἀμφότεροι. καὶ νῦν ἔτι δεικνύουσι τοὺς τάφους αὐτῶν ἀλλήλοις μὲν εὐσυνόπτους ὄντας, πρὸς δὲ τὴν τῶν Κορινθίων χώραν τὸν μὲν σύνοπτον τὸν δ' οὐ σύνοπτον· μυθολογοῦσι γὰρ αὐτοὺς οὕτω τάξασθαι τὴν ταφήν, τὸν μὲν Διοκλέα διὰ τὴν ἀπέχθειαν τοῦ πάθους, ὅπως μὴ ἄποπτος ἔσται ἡ Κορινθία ἀπὸ τοῦ χώματος, τὸν δὲ Φιλόλαον ὅπως
1274 b ἄποπτος. ᾠκησαν μὲν οὖν διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν παρὰ τοῖς Θηβαίοις, νομοθέτης δ' αὐτοῖς ἐγένετο Φιλόλαος περί τ' ἄλλων τινῶν καὶ περὶ τῆς παιδοποιίας, οὓς καλοῦσιν ἐκεῖνοι νόμους θετικούς· καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἰδίως ὑπ' ἐκείνου

se sempre più verso quella forma di democrazia che oggi è in vigore. A quanto risulta, questo non corrispondeva alla volontà di Solone, ma fu piuttosto il risultato delle circostanze, ossia del fatto che il popolo, grazie al quale si era conquistata la supremazia sul mare nelle guerre contro i Persiani, ad un certo punto montasse in superbia, eleggendo dei rappresentanti incapaci, nonostante l'opposizione dei cittadini onesti. In effetti, sembra che Solone abbia concesso al popolo solo il potere strettamente necessario – l'elezione dei magistrati e il controllo su di loro –, senza il quale esso sarebbe stato succube e in perenne agitazione, mentre stabiliva che tutte le cariche fossero riservate a uomini di chiara fama e benestanti come i pentacosiomedimni, gli zeugiti e, in terz'ordine, i cosiddetti cavalieri; il quarto ordine, quello dei teti, lo escluse da ogni responsabilità di governo[104]. Vi furono altri legislatori: Zaleuco per Locri Epizefiri e Caronda di Catania per conto dei suoi concittadini e delle altre città calcidesi, in Italia e in Sicilia. Alcuni cercano di trovare un precedente comune fra tutti questi rifacendosi ad Onomacrito, che sarebbe stato, secondo loro, il primo competente nell'arte di dare leggi: ne avrebbe fatto esperienza a Creta, dove, pur essendo originario della Locride, risiedeva e professava la divinazione; suo compagno sarebbe stato Taleta, e Licurgo e Zaleuco a loro volta discepoli di Taleta, così come Caronda di Zaleuco. Però queste affermazioni non tengono abbastanza conto della cronologia[105]. Legislatore di Tebe fu Filolao di Corinto, della stirpe dei Bacchiadi, divenuto amante del campione olimpico Diocle; quando questi lasciò la città in odio all'amore concepito dalla madre Alcione, anche Filolao partì alla volta di Tebe, dove entrambi vissero fino alla morte. Ancora oggi si mostrano le loro tombe, una che guarda l'altra, ma una visibile dal lato di Corinto e l'altra no. Si narra che loro stessi avessero stabilito la disposizione del loro sepolcro: Diocle, in odio a quello che aveva patito, pretese che dalla sua tomba non si vedesse Corinto, Filolao, invece, volle che fosse visibile. Per le ragioni suddette stabilirono dimora nel- 1274 b
la città di Tebe, alla quale Filolao diede norme su varia materia e in particolare sulla regolamentazione delle nascite, che i Tebani chiamano leggi sull'adozione. L'obiettivo della sua legislazione è che fos-

νενομοθετημένον, ὅπως ὁ ἀριθμὸς σῴζηται τῶν κλήρων. Χαρώνδου δ' ἴδιον μὲν οὐδέν ἐστι πλὴν αἱ δίκαι τῶν ψευδομαρτυριῶν (πρῶτος γὰρ ἐποίησε τὴν ἐπίσκηψιν), τῇ δ' ἀκριβείᾳ τῶν νόμων ἐστὶ γλαφυρώτερος καὶ τῶν νῦν νομοθετῶν. Φαλέου δ' ἴδιον ἡ τῶν οὐσιῶν ἀνομάλωσις, Πλάτωνος δ' ἥ τε τῶν γυναικῶν καὶ παίδων καὶ τῆς οὐσίας κοινότης καὶ τὰ συσσίτια τῶν γυναικῶν, ἔτι δ' ὁ περὶ τὴν μέθην νόμος, τὸ τοὺς νήφοντας συμποσιαρχεῖν, καὶ τὴν ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἄσκησιν ὅπως ἀμφιδέξιοι γίνωνται κατὰ τὴν μελέτην, ὡς δέον μὴ τὴν μὲν χρήσιμον εἶναι τοῖν χεροῖν τὴν δὲ ἄχρηστον. Δράκοντος δὲ νόμοι μὲν εἰσί, πολιτείᾳ δ' ὑπαρχούσῃ τοὺς νόμους ἔθηκεν· ἴδιον δ' ἐν τοῖς νόμοις οὐδὲν ἔστιν ὅ τι καὶ μνείας ἄξιον, πλὴν ἡ χαλεπότης διὰ τὸ τῆς ζημίας μέγεθος. ἐγένετο δὲ καὶ Πιττακὸς νόμων δημιουργὸς ἀλλ' οὐ πολιτείας· νόμος δ' ἴδιος αὐτοῦ τὸ τοὺς μεθύοντας, ἄν τι πταίσωσι, πλείω ζημίαν ἀποτίνειν τῶν νηφόντων· διὰ γὰρ τὸ πλείους ὑβρίζειν μεθύοντας ἢ νήφοντας οὐ πρὸς τὴν συγγνώμην ἀπέβλεψεν, ὅτι δεῖ μεθύουσιν ἔχειν μᾶλλον, ἀλλὰ πρὸς τὸ συμφέρον. ἐγένετο δὲ καὶ Ἀνδροδάμας Ῥηγῖνος νομοθέτης Χαλκιδεῦσι τοῖς ἐπὶ Θρᾴκης, οὗ τὰ περί τε τὰ φονικὰ καὶ τὰς ἐπικλήρους ἐστίν· οὐ μὴν ἀλλὰ ἴδιόν γε οὐδὲν αὐτοῦ λέγειν ἔχοι τις ἄν. τὰ μὲν οὖν περὶ τὰς πολιτείας, τάς τε κυρίας καὶ τὰς ὑπὸ τινῶν εἰρημένας, ἔστω τεθεωρημένα τὸν τρόπον τοῦτον.

se salvaguardato il numero dei lotti[106]. Caronda non ha istituito norme particolari se non quelle sui processi per falsa testimonianza (fu il primo a definire questa imputazione), ma per l'accuratezza delle sue leggi fu particolarmente raffinato, più ancora dei legislatori contemporanei. Il contributo particolare di Falea consiste nell'equa distribuzione delle risorse, quello di Platone nella condivisione delle donne, dei bambini e dei beni, nelle mense comuni riservate alle donne, nonché nelle leggi sull'ubriachezza, sull'obbligo dell'astinenza dal vino per i simposiarchi, sulle esercitazioni militari al fine di diventare, con un adeguato addestramento, ambidestri, perché una delle due mani non debba essere abile e l'altra inabile. Ci sono poi le leggi di Draconte, che egli inserì in una costituzione già in vigore e che, peraltro, non mostrano di avere caratteri degni di nota, eccezion fatta per la loro severità dovuta al rigore delle pene comminate[107]. C'è poi Pittaco, che fu autore di leggi, ma non di una costituzione; una sua norma particolare è quella che punisce ancor più duramente un reato quando sia commesso da un ubriaco, piuttosto che da un sobrio: considerato che sono più numerose le intemperanze dei primi rispetto a quelle dei secondi, guardava al pubblico interesse piuttosto che all'indulgenza che ancor più si suole concedere a chi è ebbro. Androdamante di Reggio istituì le leggi per i Calcidesi di Tracia, in materia di omicidi e di ereditiere. Di lui non c'è nulla di particolare da dire. Ecco dunque che abbiamo finito di esporre le nostre idee riguardanti le costituzioni, quelle effettivamente entrate in vigore e quelle teorizzate da alcuni[108].

Γ

1. τῷ περὶ πολιτείας ἐπισκοποῦντι, καὶ τίς ἑκάστη καὶ ποία τις, σχεδὸν πρώτη σκέψις περὶ πόλεως ἰδεῖν, τί ποτέ ἐστιν ἡ πόλις. νῦν γὰρ ἀμφισβητοῦσιν, οἱ μὲν φάσκοντες τὴν πόλιν πεπραχέναι τὴν πρᾶξιν, οἱ δ' οὐ τὴν πόλιν ἀλλὰ τὴν ὀλιγαρχίαν ἢ τὸν τύραννον· τοῦ δὲ πολιτικοῦ καὶ τοῦ νομοθέτου πᾶσαν ὁρῶμεν τὴν πραγματείαν οὖσαν περὶ πόλιν, ἡ δὲ πολιτεία τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἐστὶ τάξις τις. ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὅλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων, δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος· ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν. 1275 a ὥστε τίνα χρὴ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστὶ σκεπτέον. καὶ γὰρ ὁ πολίτης ἀμφισβητεῖται πολλάκις· οὐ γὰρ τὸν αὐτὸν ὁμολογοῦσι πάντες εἶναι πολίτην· ἔστι γάρ τις ὃς ἐν δημοκρατίᾳ πολίτης ὢν ἐν ὀλιγαρχίᾳ πολλάκις οὐκ ἔστι πολίτης. τοὺς μὲν οὖν ἄλλως πως τυγχάνοντας ταύτης τῆς προσηγορίας, οἷον τοὺς ποιητοὺς πολίτας, ἀφετέον· ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκήσεως), οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι (τοῦτο γὰρ ὑπάρχει καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων κοινωνοῦσιν [καὶ γὰρ ταῦτα τούτοις ὑπάρχει]· πολλαχοῦ μὲν οὖν οὐδὲ τούτων τελέως οἱ μέτοικοι μετέχουσιν, ἀλλὰ νέμειν ἀνάγκη προστάτην, ὥστε ἀτελῶς πως μετέχουσι τῆς τοιαύτης κοινωνίας), ἀλλὰ καθάπερ καὶ παῖδας τοὺς μήπω δι' ἡλι-

LIBRO III

1[1]. Per chi si occupa della costituzione, della sua tipologia e delle sue qualità, forse il punto di partenza di una tale ricerca deve essere la città, nella sua esatta definizione, perché in merito oggi esistono due prospettive in disaccordo fra loro: per alcuni ogni atto ha da imputarsi alla città, per altri invece non alla città, bensì all'oligarchia o alla tirannide. Si può osservare che tutta l'attenzione del politico e del legislatore è volta alla città, e invece la forma di costituzione è un certo ordinamento dei suoi abitanti. Siccome la città – non diversamente da ogni altro insieme costituito di molte parti – è un complesso di elementi, è evidente che in primo luogo si deve studiare il cittadino, perché essa altro non è che una moltitudine di cittadini. Bisogna vedere allora chi meriti il nome di cit- 1275 a
tadino e chi sia il cittadino. Ma anche su questo punto spesso si dibatte, in quanto non tutti sono concordi nel definire cittadino una certa persona: ad esempio, chi lo è in una democrazia, il più delle volte non lo è in un regime oligarchico. A parte quelli a cui è capitato di acquisire questo titolo secondo una procedura straordinaria, come chi è stato fatto cittadino per decreto, non si è tali perché si ha dimora in un certo luogo (pure gli schiavi e i meteci condividono la residenza con i cittadini) e neanche perché si è soggetti a una certa giurisdizione, in modo da poter comparire in giudizio o intentare un processo a qualcuno (questo diritto spetta infatti anche a chi è parificato ai cittadini per via di una convenzione, mentre in molti casi i meteci non ne godono completamente, ma sono costretti a prendere un patrono, per cui solo entro certi limiti sono membri della loro comunità). È come il caso dei bambini che,

κίαν ἐγγεγραμμένους καὶ τοὺς γέροντας τοὺς ἀφειμένους φατέον εἶναι μέν πως πολίτας, οὐχ ἁπλῶς δὲ λίαν ἀλλὰ προστιθέντας τοὺς μὲν ἀτελεῖς τοὺς δὲ παρηκμακότας ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον (οὐδὲν γὰρ διαφέρει· δῆλον γὰρ τὸ λεγόμενον). ζητοῦμεν γὰρ τὸν ἁπλῶς πολίτην καὶ μηδὲν ἔχοντα τοιοῦτον ἔγκλημα διορθώσεως δέομενον, ἐπεὶ καὶ περὶ τῶν ἀτίμων καὶ φυγάδων ἔστι τὰ τοιαῦτα καὶ διαπορεῖν καὶ λύειν. πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. τῶν δ' ἀρχῶν αἱ μέν εἰσι διῃρημέναι κατὰ χρόνον, ὥστ' ἐνίας μὲν ὅλως δὶς τὸν αὐτὸν οὐκ ἔξεστιν ἄρχειν, ἢ διὰ τινῶν ὡρισμένων χρόνων· ὁ δ' ἀόριστος, οἷον ὁ δικαστὴς καὶ ⟨ὁ⟩ ἐκκλησιαστής. τάχα μὲν οὖν ἂν φαίη τις οὐδ' ἄρχοντας εἶναι τοὺς τοιούτους, οὐδὲ μετέχειν διὰ ταῦτ' ἀρχῆς· καίτοι γελοῖον τοὺς κυριωτάτους ἀποστερεῖν ἀρχῆς. ἀλλὰ διαφερέτω μηδέν· περὶ ὀνόματος γὰρ ὁ λόγος· ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ δικαστοῦ καὶ ἐκκλησιαστοῦ, τί δεῖ ταῦτ' ἄμφω καλεῖν. ἔστω δὴ διορισμοῦ χάριν ἀόριστος ἀρχή. τίθεμεν δὴ πολίτας τοὺς οὕτω μετέχοντας· ὁ μὲν οὖν μάλιστ' ἂν ἐφαρμόσας ὁρισμὸς ἐπὶ πάντας τοὺς λεγομένους πολίτας σχεδὸν τοιοῦτός ἐστιν· δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τῶν πραγμάτων ἐν οἷς τὰ ὑποκείμενα διαφέρει τῷ εἴδει, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν ἐστι πρῶτον τὸ δὲ δεύτερον τὸ δ' ἐχόμενον, ἢ τὸ παράπαν οὐδὲν ἔστιν, ἧ τοιαῦτα, τὸ κοινόν, ἢ γλίσχρως. τὰς δὲ πολιτείας ὁρῶμεν εἴδει διαφερούσας ἀλλήλων, καὶ τὰς μὲν ὑστέρας τὰς δὲ προτέρας οὔσας· τὰς γὰρ ἡμαρτημένας καὶ παρεκβεβηκυίας ἀναγκαῖον ὑστέρας εἶναι τῶν ἀναμαρτήτων (τὰς δὲ παρεκβεβηκυίας πῶς λέγομεν, ὕστερον ἔσται φανερόν). ὥστε καὶ τὸν πολίτην ἕτερον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν καθ' ἑκάστην πολι-

per la loro età, non sono ancora iscritti nei ruoli della città, o dei vecchi, che sono esentati dai pubblici incarichi: li si deve pur chiamare cittadini, ma non in senso assoluto, bensì aggiungendo, per i primi, «non completi», e, per i secondi, «decaduti» o un qualche attributo similare (non serve inoltrarsi in ulteriori distinzioni, perché quello di cui si parla è ben evidente). Noi però siamo in cerca del cittadino in senso pieno e senza restrizioni, che abbiano poi bisogno di aggiustamenti, perché anche sul conto delle persone che hanno perso i diritti politici o sono stati esiliati ci si può porre domande simili e cercare di dare loro una risposta. Per identificare un cittadino nel vero senso del termine non serve altro che il diritto di partecipare all'amministrazione della giustizia e al governo. Certe cariche si distinguono per la durata, cosicché alcune non possono essere coperte due volte, oppure possono esserlo solo a determinati intervalli di tempo; invece altre, come la funzione del giudice o del membro dell'assemblea, sono a tempo indeterminato. Forse qualcuno potrebbe sostenere che questi non sono veramente pubblici ufficiali e quindi non hanno posti di comando: però non è serio voler escludere dal comando proprio quelli che si trovano ai vertici del potere. Dove mai starebbe la differenza? È una pura questione di nomi, dovuta al fatto che non esiste un'espressione che accomuni il giudice e il membro dell'assemblea e permetta di designare ambedue. Pertanto, al fine di darne una definizione, chiamiamo tale carica «ufficio senza limite di tempo», e stabiliamo quindi che i cittadini sono coloro che partecipano di esso. Per un certo verso, questa è la definizione più appropriata per tutti quelli che si dicono cittadini; si deve però tener conto del fatto che nei campi in cui gli oggetti differiscono per specie, e uno viene per primo, un altro per secondo e così via consecutivamente, o non c'è proprio nulla in comune, oppure, se c'è qualcosa, è di carattere labile. Ora, noi vediamo che le costituzioni sono fra loro diverse per specie, e che alcune vengono prima e altre dopo: e a venir dopo sono 1275 b
necessariamente quelle corrotte e deviate – si vedrà in seguito che cosa intendiamo con questo termine – rispetto a quelle senza difetti. In tal modo, passando da una costituzione all'altra, anche il

τείαν. διόπερ ὁ λεχθεὶς ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστ' ἐστὶ πολίτης, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μέν, οὐ μὴν ἀναγκαῖον. ⟨ἐν⟩ ἐνίαις γὰρ οὐκ ἔστι δῆμος, οὐδ' ἐκκλησίαν νομίζουσιν ἀλλὰ συγκλήτους, καὶ τὰς δίκας δικάζουσι κατὰ μέρος, οἷον ἐν Λακεδαίμονι τὰς τῶν συμβολαίων δικάζει τῶν ἐφόρων ἄλλος ἄλλας, οἱ δὲ γέροντες τὰς φονικάς, ἑτέρα δ' ἴσως ἀρχή τις ἑτέρας. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ Καρχηδόνα· πάσας γὰρ ἀρχαί τινες κρίνουσι τὰς δίκας. ἀλλ' ἔχει διόρθωσιν ὁ τοῦ πολίτου διορισμός. ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις πολιτείαις οὐχ ὁ ἀόριστος ἄρχων ἐκκλησιαστής ἐστι καὶ δικαστής, ἀλλὰ ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὡρισμένος· τούτων γὰρ ἢ πᾶσιν ἢ τισὶν ἀποδέδοται τὸ βουλεύεσθαι καὶ δικάζειν ἢ περὶ πάντων ἢ περὶ τινῶν. τίς μὲν οὖν ἐστιν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν· ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.

2. ὁρίζονται δὲ πρὸς τὴν χρῆσιν πολίτην τὸν ἐξ ἀμφοτέρων πολιτῶν καὶ μὴ θατέρου μόνον, οἷον πατρὸς ἢ μητρός, οἱ δὲ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον ζητοῦσιν, οἷον ἐπὶ πάππους δύο ἢ τρεῖς ἢ πλείους. οὕτω δὲ ὁριζομένων πολιτικῶς καὶ ταχέως, ἀποροῦσί τινες τὸν τρίτον ἐκεῖνον ἢ τέταρτον, πῶς ἔσται πολίτης. Γοργίας μὲν οὖν ὁ Λεοντῖνος, τὰ μὲν ἴσως ἀπορῶν τὰ δ' εἰρωνευόμενος, ἔφη, καθάπερ ὅλμους εἶναι τοὺς ὑπὸ τῶν ὁλμοποιῶν πεποιημένους, οὕτω καὶ Λαρισαίους τοὺς ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πεποιημένους· εἶναι γάρ τινας λαρισοποιούς. ἔστι δ' ἁπλοῦν. εἰ γὰρ μετεῖχον κατὰ τὸν ῥηθέντα διορισμὸν τῆς πολιτείας, ἦσαν πολῖται· καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἐφαρμόττειν τὸ ἐκ πολίτου ἢ ἐκ πολίτιδος ἐπὶ τῶν πρώτων οἰκησάντων ἢ κτι-

cittadino dovrà essere diverso. Pertanto, quello che merita a pieno titolo il nome di cittadino è chi vive in una democrazia: anche chi si trova in altri regimi potrebbe essere tale, ma non necessariamente. In alcune costituzioni, infatti, non esiste un «popolo», né è prevista un'assemblea popolare stabile, ma solo dei raduni per convocazione, mentre i processi sono celebrati da giurie particolari: ad esempio, a Sparta, i processi attinenti ai contratti sono affidati ora ad uno ora all'altro degli efori, mentre gli anziani trattano le cause di omicidio, e parimenti altri magistrati giudicano di altri casi. In modo non dissimile si procede a Cartagine, dove però alcuni giudici si occupano di tutte le cause. La nostra definizione di cittadino ha, tuttavia, bisogno di un aggiustamento, perché in tutte le altre costituzioni non esiste un membro dell'assemblea e del tribunale con un'autorità indefinita, bensì ciascun magistrato gode di un potere limitato in funzione della sua giurisdizione, sicché o a tutti o ad alcuni di questi è affidato il compito di decidere e di pronunciare sentenze su tutti i casi o su casi specifici. Da tali condizioni risulta con chiarezza chi sia il cittadino: noi diamo il nome di cittadino di una data città a chiunque abbia facoltà di partecipare al potere deliberativo e giudiziario, dal momento che, tanto per semplificare, la città altro non è che un insieme di siffatti cittadini, capace di vita autonoma.

2. Di fatto si definisce cittadino chi è figlio di due cittadini e non di uno solo – o il padre o la madre; altri invece risalgono ancora più indietro, fino alla seconda o terza generazione o anche più. Però, stabilito questo in termini politici e grossolani, alcuni si chiedono a che titolo era cittadino un avo della terza o quarta generazione. Gorgia di Leontini pone un problema fra il serio e l'ironico, quando dice che, come i mortai sono gli oggetti prodotti dai costruttori di mortai, così anche i cittadini di Larissa sono quelli fatti dai loro demiurghi, in quanto ci devono pur essere dei produttori di Larissei. La cosa è semplice: se quegli avi erano cittadini, vuol dire che partecipavano della cittadinanza sulla base delle definizioni appena espresse; non è tuttavia possibile applicare la norma dell'origine da padre e madre cittadini ai primi abitanti di una cit-

σάντων. ἀλλ' ἴσως ἐκεῖνο μᾶλλον ἔχει ἀπορίαν, ὅσοι μετέσχον μεταβολῆς γενομένης πολιτείας, οἷον ⟨ἂ⟩ Ἀθήνησιν ἐποίησε Κλεισθένης μετὰ τὴν τῶν τυράννων ἐκβολήν· πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε ξένους καὶ δούλους μετοίκους. τὸ δ' ἀμφισβήτημα πρὸς τούτους ἐστὶν οὐ τίς πολίτης, ἀλλὰ πότερον ἀδίκως ἢ δικαίως. καίτοι κἂν τοῦτό τις ἔτι προσαπορήσειεν, ἆρ' εἰ μὴ δικαίως πολίτης, οὐ πολίτης, ὡς ταὐτὸ δυναμένου τοῦ τ' ἀδίκου καὶ τοῦ ψευδοῦς. ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν καὶ ἄρχοντάς τινας ἀδίκως, οὓς ἄρχειν μὲν φήσομεν ἀλλ' οὐ δικαίως, ὁ δὲ πολίτης ἀρχῇ τινὶ διωρισμένος ἐστίν (ὁ γὰρ κοινωνῶν τῆς τοιᾶσδε ἀρχῆς πολίτης ἐστίν, ὡς ἔφαμεν), δῆλον ὅτι πολίτας μὲν εἶναι φατέον καὶ τούτους·

3. περὶ δὲ τοῦ δικαίως ἢ μὴ δικαίως συνάπτει πρὸς τὴν εἰρημένην πρότερον ἀμφισβήτησιν. ἀποροῦσι γάρ τινες πόθ' ἡ πόλις ἔπραξε καὶ πότε οὐχ ἡ πόλις, οἷον ὅταν ἐξ ὀλιγαρχίας ἢ τυραννίδος γένηται δημοκρατία (τότε γὰρ οὔτε τὰ συμβόλαια ἔνιοι βούλονται διαλύειν, ὡς οὐ τῆς πόλεως ἀλλὰ τοῦ τυράννου λαβόντος, οὔτ' ἄλλα πολλὰ τῶν τοιούτων, ὡς ἐνίας τῶν πολιτειῶν τῷ κρατεῖν οὔσας, ἀλλὰ οὐ διὰ τὸ κοινῇ συμφέρον)· εἴπερ οὖν καὶ δημοκρατοῦνταί τινες κατὰ τὸν τρόπον τοῦτον, ὁμοίως τῆς πόλεως φατέον εἶναι ταύτης τὰς τῆς πολιτείας ταύτης πράξεις καὶ τὰς ἐκ τῆς ὀλιγαρχίας καὶ τῆς τυραννίδος. ἔοικε δ' οἰκεῖος ὁ λόγος εἶναι τῆς ἀπορίας ταύτης πως, πότε χρὴ λέγειν τὴν πόλιν εἶναι τὴν αὐτὴν ἢ μὴ τὴν αὐτὴν ἀλλ' ἑτέραν. ἡ μὲν οὖν ἐπιπολαιοτάτη τῆς ἀπορίας ζήτησις περὶ τὸν τόπον καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐστίν· ἐνδέχεται γὰρ διαζευχθῆναι τὸν τόπον καὶ τοὺς ἀνθρώπους, καὶ τοὺς μὲν ἕτερον τοὺς δ' ἕτερον οἰκῆσαι τόπον. ταύτην μὲν οὖν πραοτέραν θετέον τὴν ἀπορίαν, πολλαχῶς γὰρ τῆς πόλεως λεγομένης, ἐστί πως εὐμάρεια τῆς τοιαύτης ζητήσεως· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν τὸν αὐτὸν κατοικούντων ἀνθρώπων πότε

tà o ai suoi fondatori. Ma forse un problema più serio è costituito da coloro che hanno avuto la cittadinanza a seguito di un sovvertimento dello stato, come quando Clistene ad Atene, dopo la cacciata dei tiranni, aggregò alle tribù un gran numero di stranieri e di meteci schiavi. Ma, riguardo a costoro, la questione non è sapere chi sia cittadino, ma se lo sia con giusto merito o no. Certo, si potrebbe anche aggiungere un'ulteriore questione: se uno non è con 1276 a
giusto merito cittadino, non è per nulla cittadino, come se ingiusto e falso fossero equivalenti. D'altra parte, poiché noi vediamo che alcuni non esercitano il loro potere secondo giustizia, eppure non per questo neghiamo che lo esercitino, anche se in modo ingiusto, e, poiché il cittadino è definito tale sulla base dell'esercizio di un determinato potere (proprio così si diceva: il cittadino è chi condivide un certo qual potere), non c'è dubbio che anche questi debbano dirsi cittadini.

3[2]. La questione se lo siano con giusto merito o no si connette al problema posto in precedenza. Ci si chiede, infatti, di quali atti la città sia responsabile e di quali non lo sia: ad esempio, quando un'oligarchia o una tirannide si trasforma in democrazia (infatti in tale occasione c'è chi non vuole onorare i contratti stipulati, come se questi fossero stati sottoscritti non dalla città ma dal tiranno, e neppure intende rispettare molti altri patti similari, con la giustificazione che alcune istituzioni si basano sulla sopraffazione e non sul bene comune). Tuttavia, se anche alcuni regimi democratici si comportano in tal modo, bisogna riconoscere che le loro azioni – così come quelle delle oligarchie e delle tirannidi – sono gli atti di quella città. Pertinente a tale problema sembra allora questa domanda: quando si può dire che una città è la stessa, e quando si può dire che non è più la stessa, ma è diventata un'altra? Una soluzione fin troppo semplice è far riferimento al luogo e agli uomini: in realtà, l'uno e gli altri potrebbero essere disgiunti, nel senso che alcuni possono abitare in un posto e altri in un altro. Il problema è molto semplificato perché, in un certo modo, l'ambiguità del termine «città» finisce per agevolare la nostra ricerca. Simile al precedente è quest'altro problema: quando gli abitanti di uno stes-

δεῖ νομίζειν μίαν εἶναι τὴν πόλιν; οὐ γὰρ δὴ τοῖς τείχεσιν· εἴη γὰρ ἂν Πελοποννήσῳ περιβαλεῖν ἓν τεῖχος. τοιαύτη δ' ἴσως ἐστὶ καὶ Βαβυλὼν καὶ πᾶσα ἥτις ἔχει περιγραφὴν μᾶλλον ἔθνους ἢ πόλεως· ἧς γέ φασιν ἑαλωκυίας τρίτην ἡμέραν οὐκ αἰσθέσθαι τι μέρος τῆς πόλεως. ἀλλὰ περὶ μὲν ταύτης τῆς ἀπορίας εἰς ἄλλον καιρὸν χρήσιμος ἡ σκέψις (περὶ γὰρ μεγέθους τῆς πόλεως, τό τε πόσον καὶ πότερον ἕνα ἢ πλείω συμφέρει, δεῖ μὴ λανθάνειν τὸν πολιτικόν)· ἀλλὰ τῶν αὐτῶν κατοικούντων τὸν αὐτὸν τόπον, πότερον ἕως ἂν ᾖ τὸ γένος ταὐτὸ τῶν κατοικούντων, τὴν αὐτὴν εἶναι φατέον πόλιν, καίπερ αἰεὶ τῶν μὲν φθειρομένων τῶν δὲ γινομένων, ὥσπερ καὶ ποταμοὺς εἰώθαμεν λέγειν τοὺς αὐτοὺς καὶ κρήνας τὰς αὐτάς, καίπερ αἰεὶ τοῦ μὲν ἐπιγινομένου νάματος τοῦ δ' ὑπεξιόντος, ἢ τοὺς μὲν ἀνθρώπους φατέον εἶναι τοὺς αὐτοὺς διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν, τὴν δὲ πόλιν ἑτέραν; εἴπερ γάρ ἐστι κοινωνία τις ἡ πόλις, ἔστι δὲ κοινωνία πολιτῶν πολιτείας, γινομένης ἑτέρας τῷ εἴδει καὶ διαφερούσης τῆς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δόξειεν ἂν καὶ τὴν πόλιν εἶναι μὴ τὴν αὐτήν, ὥσπερ γε καὶ χορὸν ὁτὲ μὲν κωμικὸν ὁτὲ δὲ τραγικὸν ἕτερον εἶναί φαμεν, τῶν αὐτῶν πολλάκις ἀνθρώπων ὄντων, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσαν ἄλλην κοινωνίαν καὶ σύνθεσιν ἑτέραν, ἂν εἶδος ἕτερον ᾖ τῆς συνθέσεως, οἷον ἁρμονίαν τῶν αὐτῶν φθόγγων ἑτέραν εἶναι λέγομεν, ἂν ὁτὲ μὲν ᾖ Δώριος ὁτὲ δὲ Φρύγιος. εἰ δὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερὸν ὅτι μάλιστα λεκτέον τὴν αὐτὴν πόλιν εἰς τὴν πολιτείαν βλέποντας· ὄνομα δὲ καλεῖν ἕτερον ἢ ταὐτὸν ἔξεστι καὶ τῶν αὐτῶν κατοικούντων αὐτὴν καὶ πάμπαν ἑτέρων ἀνθρώπων. εἰ δὲ δίκαιον διαλύειν ἢ μὴ διαλύειν, ὅταν εἰς ἑτέραν μεταβάλῃ πολιτείαν ἡ πόλις, λόγος ἕτερος.

4. τῶν δὲ νῦν εἰρημένων ἐχόμενόν ἐστιν ἐπισκέψασθαι πότερον τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ πολίτου σπουδαίου θετέον, ἢ μὴ τὴν αὐτήν. ἀλλὰ μὴν εἴ γε τοῦτο τυχεῖν δεῖ ζητήσεως, τὴν τοῦ πολίτου τύπῳ τινὶ πρῶτον λη-

so luogo devono ritenersi costitutivi di un'unica città? Non è una questione di mura, perché anche il Peloponneso potrebbe essere cintato da un'unica muraglia. Un caso del genere è forse quello di Babilonia (ma altresì per ogni stato che abbia le dimensioni di un popolo piuttosto che di una città), una parte della quale – si racconta –, a tre giorni dalla capitolazione, non s'era ancora resa conto dell'accaduto. Ma è meglio rimandare ad altra occasione l'indagine su questo problema (tenendo però conto che un politico non deve trascurare di quale grandezza una città deve essere, e se conviene che includa un solo popolo o più d'uno): tuttavia, quando gli stessi abitanti sono residenti nel medesimo territorio, si può ancora dire che la città è la stessa finché non cambia la loro stirpe, pur nella successione di nascite e morti – nel medesimo senso in cui abitualmente si dice che i fiumi e le fonti sono i medesimi, pur se è tutto un andare e venire di correnti –, oppure, proprio per quest'ultima ragione, si deve affermare che gli uomini sono i medesimi, mentre la città diventa un'altra? Però, se è vero che la città è una forma di 1276 b
comunità, e precisamente una comunità di cittadini, che si riconosce in una costituzione, al mutare di questa in una specie differente, di necessità anche la città dovrebbe risultare diversa, come noi diciamo che un coro comico e uno tragico sono diversi, anche se spesso i loro componenti sono i medesimi; oppure come diciamo che ogni altra associazione e combinazione è differente, allorché l'elemento formale che le unifica è diverso: ad esempio, un accordo armonico, formato dalle stesse note, assume un altro nome quando sia dorico o frigio. Ora, se vale questo criterio, certamente si deve fare riferimento soprattutto alla costituzione per dire che una città è la stessa: essa può mantenere o cambiare il suo nome sia che l'abitino sempre i medesimi uomini, sia che l'abiti gente del tutto diversa. Se però sia giusto onorare o no i contratti, allorché la città cambia regime costituzionale, è un altro discorso.

4[3]. Connessa a quanto si è detto è la seguente questione: la virtù dell'uomo probo e quella del buon cittadino sono o non sono la medesima? E, se tale è l'indirizzo che vuol prendere la ricerca, allora per prima cosa dobbiamo fornire un profilo della virtù del

πτέον. ὥσπερ οὖν ὁ πλωτὴρ εἷς τις τῶν κοινωνῶν ἐστιν, οὕτω καὶ τὸν πολίτην φαμέν. τῶν δὲ πλωτήρων καίπερ ἀνομοίων ὄντων τὴν δύναμιν (ὁ μὲν γάρ ἐστιν ἐρέτης, ὁ δὲ κυβερνήτης, ὁ δὲ πρῳρεύς, ὁ δ' ἄλλην τιν' ἔχων τοιαύτην ἐπωνυμίαν) δῆλον ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἑκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς, ὁμοίως δὲ καὶ κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσιν. ἡ γὰρ σωτηρία τῆς ναυτιλίας ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων· τούτου γὰρ ἕκαστος ὀρέγεται τῶν πλωτήρων. ὁμοίως τοίνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστί, κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία· διὸ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν. εἴπερ οὖν ἔστι πλείω πολιτείας εἴδη, δῆλον ὡς οὐκ ἐνδέχεται τοῦ σπουδαίου πολίτου μίαν ἀρετὴν εἶναι, τὴν τελείαν· τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φαμὲν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν. ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνήρ, φανερόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ κατ' ἄλλον τρόπον ἔστι διαποροῦντας ἐπελθεῖν τὸν αὐτὸν λόγον περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας. εἰ γὰρ ἀδύνατον ἐξ ἁπάντων σπουδαίων ὄντων εἶναι πόλιν, δεῖ γ' ἕκαστον τὸ καθ' αὑτὸν ἔργον εὖ ποιεῖν, τοῦτο δὲ ἀπ' ἀρετῆς· ἐπεὶ δὲ ἀδύνατον ὁμοίους εἶναι πάντας τοὺς πολίτας, οὐκ ἂν εἴη μία ἀρετὴ πολίτου καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. τὴν μὲν γὰρ τοῦ σπουδαίου πολίτου δεῖ πᾶσιν ὑπάρχειν (οὕτω γὰρ ἀρίστην ἀναγκαῖον εἶναι τὴν πόλιν), τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς τοῦ ἀγαθοῦ ἀδύνατον, εἰ μὴ πάντας ἀναγκαῖον ἀγαθοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῇ σπουδαίᾳ πόλει πολίτας. ἔτι ἐπεὶ ἐξ ἀνομοίων ἡ πόλις, ὥσπερ ζῷον εὐθὺς ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, καὶ ψυχὴ ἐκ λόγου καὶ ὀρέξεως, καὶ οἰκία ἐξ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, καὶ κτῆσις ἐκ δεσπότου καὶ δούλου, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ πόλις ἐξ ἁπάντων τε τούτων καὶ πρὸς τούτοις ἐξ ἄλλων ἀνομοίων συνέστηκεν εἰδῶν, ἀνάγκη μὴ μίαν εἶναι τὴν τῶν πολιτῶν πάντων ἀρετήν, ὥσπερ οὐδὲ τῶν χορευτῶν κορυφαίου καὶ παραστάτου. διότι μὲν τοίνυν ἁπλῶς οὐχ ἡ αὐτή, φανερὸν ἐκ τούτων· ἀλλ' ἆρα ἔσται τινὸς ἡ αὐτὴ ἀρετὴ πολίτου τε

cittadino. Come il marinaio è membro di una comunità – l'equipaggio –, così diciamo che lo è il cittadino. Sebbene i marinai siano fra loro diversi quanto alle funzioni (uno è addetto ai remi, un altro al timone, un altro è ufficiale di prua, e c'è chi ha qualche altro titolo dello stesso genere), il discorso specifico sulla virtù sarà strettamente ritagliato su ciascuno di loro, senza però escludere che ve ne sia anche uno valido per tutti, perché la sicurezza della navigazione è affare di ogni marinaio e anche il fine a cui tutti tendono. Lo stesso vale anche per i cittadini che, pur essendo fra loro diversi, condividono l'impegno per la salvezza della comunità, intesa nel senso della costituzione: per questo, necessariamente, la virtù del cittadino è in rapporto con la costituzione. Pertanto, se vi sono più specie di costituzioni, è evidente che non può esserci una sola virtù – quella perfetta – del buon cittadino; e invece diciamo che l'uomo buono si definisce secondo un'unica virtù, proprio quella perfetta. È dunque evidente che un buon cittadino può non possedere la virtù per la quale un uomo è buono. Da un'altra prospettiva, è lecito, a partire dagli stessi problemi, introdurre un ragionamento identico sulla migliore costituzione. Se è impossibile che una città sia composta solo di uomini buoni, bisogna tuttavia che ciascuno compia a dovere l'opera propria, cioè secondo virtù; e, poiché è impossibile che tutti i cittadini siano simili, non può esserci una stessa virtù tanto del cittadino quanto dell'uomo buono, 1277 a
perché la virtù del buon cittadino deve essere di tutti (solo a tali condizioni una città può essere eccellente), mentre non si può dire così di quella dell'uomo buono, altrimenti quelli che abitano la città virtuosa dovrebbero essere tutti uomini buoni. E poi la città è composta da diseguali; e, proprio come il vivente è fatto di anima e di corpo, l'anima di ragione e istinto, e una famiglia è costituita da un uomo e da una donna, la proprietà da un padrone e da uno schiavo, così anche la città è composta da tutti questi elementi e da altri di specie ancora diversa. Ecco perché la virtù di tutti i cittadini non potrà essere una sola, come non è una sola la virtù del corifeo e del semplice coreuta. Che le due virtù fondamentalmente non coincidano, risulta da quanto si è appena esposto. Ma ci sa-

σπουδαίου καὶ ἀνδρὸς σπουδαίου; φαμὲν δὴ τὸν ἄρχοντα τὸν
15 σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην οὐκ
ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον. καὶ τὴν παιδείαν δ' εὐθὺς ἑ-
τέραν εἶναι λέγουσί τινες ἄρχοντος, ὥσπερ καὶ φαίνονται
οἱ τῶν βασιλέων υἱεῖς ἱππικὴν καὶ πολεμικὴν παιδευόμενοι,
καὶ Εὐριπίδης φησὶ

μή μοι τὰ κόμψ'... ἀλλ' ὧν πόλει δεῖ,

20 ὡς οὖσάν τινα ἄρχοντος παιδείαν. εἰ δὲ ἡ αὐτὴ ἀρετὴ
ἄρχοντός τε ἀγαθοῦ καὶ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, πολίτης δ' ἐστὶ καὶ
ὁ ἀρχόμενος, οὐχ ἡ αὐτὴ ἁπλῶς ἂν εἴη πολίτου καὶ ἀνδρός,
τινὸς μέντοι πολίτου· οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ ἄρχοντος καὶ πολίτου,
καὶ διὰ τοῦτ' ἴσως Ἰάσων ἔφη πεινῆν ὅτε μὴ τυραννοῖ, ὡς
25 οὐκ ἐπιστάμενος ἰδιώτης εἶναι. ἀλλὰ μὴν ἐπαινεῖταί γε τὸ
δύνασθαι ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, καὶ πολίτου ⟨δοκεῖ⟩ δοκίμου ἡ
ἀρετὴ εἶναι τὸ δύνασθαι καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι καλῶς. εἰ οὖν
τὴν μὲν τοῦ ἀγαθοῦ ἀνδρὸς τίθεμεν ἀρχικήν, τὴν δὲ τοῦ πο-
λίτου ἄμφω, οὐκ ἂν εἴη ἄμφω ἐπαινετὰ ὁμοίως. ἐπεὶ οὖν
30 ποτε δοκεῖ ἕτερα, καὶ οὐ ταὐτὰ δεῖν τὸν ἄρχοντα μαν-
θάνειν καὶ τὸν ἀρχόμενον, τὸν δὲ πολίτην ἀμφότερ' ἐπ-
ίστασθαι καὶ μετέχειν ἀμφοῖν, τοὐντεῦθεν ἂν κατίδοι τις.
ἔστι γὰρ ἀρχὴ δεσποτική· ταύτην δὲ τὴν περὶ τὰ ἀναγκαῖα
λέγομεν, ἃ ποιεῖν ἐπίστασθαι τὸν ἄρχοντα οὐκ ἀναγκαῖον,
35 ἀλλὰ χρῆσθαι μᾶλλον· θάτερον δὲ καὶ ἀνδραποδῶδες.
λέγω δὲ θάτερον τὸ δύνασθαι καὶ ὑπηρετεῖν τὰς διακονι-
κὰς πράξεις. δούλου δ' εἴδη πλείω λέγομεν· αἱ γὰρ ἐργα-
σίαι πλείους. ὧν ἓν μέρος κατέχουσιν οἱ χερνῆτες· οὗτοι δ'
εἰσίν, ὥσπερ σημαίνει καὶ τοὔνομ' αὐτό, οἱ ζῶντες ἀπὸ
1277 b τῶν χειρῶν, ἐν οἷς ὁ βάναυσος τεχνίτης ἐστίν. διὸ παρ'

rà qualcuno in cui le due virtù – quella del buon cittadino e quella dell'uomo buono – vengono a identificarsi? Noi diciamo che il bravo governante deve essere sia buono sia competente, mentre il cittadino non è obbligato a essere competente. Anzi, alcuni sono convinti che l'educazione dei governanti deve essere nettamente diversa, come dimostrano i figli dei re, che sono addestrati a cavalcare e a combattere, e come si legge in Euripide che, nel verso

«non scaltrezze per me, ... ma solo quello che alla città si deve»,

allude all'esistenza di una speciale educazione per chi esercita il comando. Allora, se la virtù del buon governante e quella dell'uomo buono sono la medesima, ed è cittadino anche chi è sottoposto all'imperio di altri, non potrebbe essere in assoluto la medesima la virtù dell'uomo e quella del cittadino, o, per lo meno, di un cittadino qualsiasi, considerato che la virtù di un governante non è la stessa di un cittadino. Forse è questo il motivo per cui Giasone diceva che quando non faceva il tiranno faceva la fame, per affermare che non avrebbe saputo essere un normale cittadino. D'altra parte, è ritenuta lodevole sia la capacità di comandare sia quella di obbedire, e ⟨si considera⟩ virtù di un cittadino esemplare tanto la buona attitudine al comando quanto la pronta obbedienza. Se dunque supponiamo che la virtù dell'uomo buono sia quella di saper comandare, e quella del cittadino le comprenda entrambe, allora esse non potrebbero godere dello stesso apprezzamento. Poiché sembra talvolta che comandante e subalterno debbano avere un'educazione diversa, e non la stessa, mentre il cittadino deve conoscere e possedere l'una e l'altra, si guardi il problema a partire da questi dati. C'è l'autorità del padrone, quella che a nostro giudizio riguarda i beni indispensabili; e chi comanda non necessariamente sa produrli, ma piuttosto deve saperli usare. Tutto il resto – e cioè il saper svolgere dei servizi domestici – è mansione servile. E noi diciamo che ci sono molti tipi di schiavi, proprio perché molte sono le mansioni. Una parte di queste è assolta dai manovali i quali, come dice il loro nome, sono coloro che traggono il necessario per vivere dal lavoro delle loro mani, e fra essi si annovera 1277 b

ἐνίοις οὐ μετεῖχον οἱ δημιουργοὶ τὸ παλαιὸν ἀρχῶν, πρὶν δῆμον γενέσθαι τὸν ἔσχατον. τὰ μὲν οὖν ἔργα τῶν ἀρχομένων οὕτως οὐ δεῖ τὸν ἀγαθὸν [οὐδὲ τὸν] πολιτικὸν οὐδὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν μανθάνειν, εἰ μή ποτε χρείας χάριν αὐτῷ πρὸς αὑτόν· οὐ γὰρ ἔτι συμβαίνει γίνεσθαι τὸν μὲν δεσπότην τὸν δὲ δοῦλον. ἀλλ' ἔστι τις ἀρχὴ καθ' ἣν ἄρχει τῶν ὁμοίων τῷ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων. ταύτην γὰρ λέγομεν εἶναι τὴν πολιτικὴν ἀρχήν, ἣν δεῖ τὸν ἄρχοντα ἀρχόμενον μαθεῖν, οἷον ἱππαρχεῖν ἱππαρχηθέντα, στρατηγεῖν στρατηγηθέντα καὶ ταξιαρχήσαντα καὶ λοχαγήσαντα. διὸ λέγεται καὶ τοῦτο καλῶς, ὡς οὐκ ἔστιν εὖ ἄρξαι μὴ ἀρχθέντα. τούτων δὲ ἀρετὴ μὲν ἑτέρα, δεῖ δὲ τὸν πολίτην τὸν ἀγαθὸν ἐπίστασθαι καὶ δύνασθαι καὶ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν, καὶ αὕτη ἀρετὴ πολίτου, τὸ τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ἐπίστασθαι ἐπ' ἀμφότερα. καὶ ἀνδρὸς δὴ ἀγαθοῦ ἄμφω, καὶ εἰ ἕτερον εἶδος σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀρχικῆς. καὶ γὰρ ἀρχομένου μὲν ἐλευθέρου δὲ δῆλον ὅτι οὐ μία ἂν εἴη τοῦ ἀγαθοῦ ἀρετή, οἷον δικαιοσύνη, ἀλλ' εἴδη ἔχουσα καθ' ἃ ἄρξει καὶ ἄρξεται, ὥσπερ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἑτέρα σωφροσύνη καὶ ἀνδρεία (δόξαι γὰρ ἂν εἶναι δειλὸς ἀνήρ, εἰ οὕτως ἀνδρεῖος εἴη ὥσπερ γυνὴ ἀνδρεία, καὶ γυνὴ λάλος, εἰ οὕτω κοσμία εἴη ὥσπερ ὁ ἀνὴρ ὁ ἀγαθός· ἐπεὶ καὶ οἰκονομία ἑτέρα ἀνδρὸς καὶ γυναικός· τοῦ μὲν γὰρ κτᾶσθαι τῆς δὲ φυλάττειν ἔργον ἐστίν). ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη. τὰς γὰρ ἄλλας ἔοικεν ἀναγκαῖον εἶναι κοινὰς καὶ τῶν ἀρχομένων καὶ τῶν ἀρχόντων, ἀρχομένου δέ γε οὐκ ἔστιν ἀρετὴ φρόνησις, ἀλλὰ δόξα ἀληθής· ὥσπερ αὐλοποιὸς γὰρ ὁ ἀρχόμενος, ὁ δ' ἄρχων

l'operaio specializzato in un'arte. Per tale ragione, alle origini, presso alcuni popoli, un prestatore d'opera non era ammesso ai ruoli di comando, finché la democrazia non divenne estrema. Il buon politico e il buon cittadino non sono tenuti a imparare queste che sono opere di chi è solo tenuto all'obbedienza, a meno che ad un certo punto l'impresa non torni a suo proprio vantaggio; ma, in tal caso, non è più una questione di padroni e servi. Ma c'è anche un altro tipo di potere che si applica a uomini liberi e di pari dignità, a cui diamo il nome di potere politico: il governante lo impara mentre obbedisce agli ordini, così come si impara a guidare la cavalleria quando si è un semplice cavaliere, o a comandare l'esercito quando si obbedisce allo stratego o si ha il grado di tassiarco o di locago. Da qui viene il giusto detto: non può dare buoni ordini se non chi ha obbedito agli ordini. Diversa è la virtù di chi ricopre questi due ruoli, e tuttavia bisogna che il buon cittadino conosca e metta in pratica sia l'arte del comando sia quella dell'obbedienza, perché proprio qui sta la sua virtù: conoscere la scienza di comandare agli uomini liberi da entrambi i punti di vista. Ma anche all'uomo buono si addicono ambedue le arti, anche se è un altro il tipo di temperanza e di giustizia che spetta a chi comanda. È chiaro che quando si tratta di un uomo libero tenuto all'obbedienza, la virtù di un buon cittadino non è una sola, ad esempio la giustizia, ma deve avere due specie, a seconda che uno comandi oppure obbedisca, come diversi sono la moderazione e il coraggio di un uomo e di una donna (infatti, se il coraggio di un uomo fosse pari a quello di una donna coraggiosa, egli sembrerebbe vile, e, d'altra parte, una donna, se mostrasse il senso della misura di un uomo di valore, apparirebbe loquace, perché nella casa il ruolo della moglie è differente da quello del marito, e il compito dell'uno consiste nel procurarsi le risorse, quello dell'altra nel ben amministrarle). La saggezza è la sola virtù propria dell'uomo di comando, poiché le altre virtù, a quanto risulta, sono comuni tanto ai governanti quanto a quelli che sono governati, i quali non hanno come virtù propria la saggezza, ma l'opinione ben fondata: chi è tenuto all'obbedienza è come il costruttore di flauti, e invece il coman-

αὐλητὴς ὁ χρώμενος. πότερον μὲν οὖν ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ καὶ πολίτου σπουδαίου ἢ ἑτέρα, καὶ πῶς ἡ αὐτὴ καὶ πῶς ἑτέρα, φανερὸν ἐκ τούτων.

5. περὶ δὲ τὸν πολίτην ἔτι λείπεταί τις τῶν ἀποριῶν. ὡς ἀληθῶς γὰρ πότερον πολίτης ἐστὶν ᾧ κοινωνεῖν ἔξεστιν ἀρχῆς, ἢ καὶ τοὺς βαναύσους πολίτας θετέον; εἰ μὲν οὖν καὶ τούτους θετέον οἷς μὴ μέτεστιν ἀρχῶν, οὐχ οἷόν τε παντὸς εἶναι πολίτου τὴν τοιαύτην ἀρετήν (οὗτος γὰρ πολίτης)· εἰ δὲ μηδεὶς τῶν τοιούτων πολίτης, ἐν τίνι μέρει θετέος ἕκαστος; οὐδὲ γὰρ μέτοικος οὐδὲ ξένος. ἢ διά γε τοῦτον τὸν λόγον οὐδὲν φήσομεν συμβαίνειν ἄτοπον; οὐδὲ γὰρ οἱ δοῦλοι τῶν εἰρημένων οὐδέν, οὐδ' οἱ ἀπελεύθεροι. τοῦτο γὰρ ἀληθές, ὡς οὐ πάντας θετέον πολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πόλις, ἐπεὶ οὐδ' οἱ παῖδες ὡσαύτως πολῖται καὶ οἱ ἄνδρες, ἀλλ' οἱ μὲν ἁπλῶς οἱ δ' ἐξ ὑποθέσεως· πολῖται μὲν γάρ εἰσιν, ἀλλ' ἀτελεῖς. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις παρ' ἐνίοις ἦν δοῦλον τὸ βάναυσον ἢ ξενικόν, διόπερ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν· ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάναυσον πολίτην. εἰ δὲ καὶ οὗτος πολίτης, ἀλλὰ πολίτου ἀρετὴν ἧν εἴπομεν λεκτέον οὐ παντός, οὐδ' ἐλευθέρου μόνον, ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων. τῶν δ' ἀναγκαίων οἱ μὲν ἑνὶ λειτουργοῦντες τὰ τοιαῦτα δοῦλοι, οἱ δὲ κοινοὶ βάναυσοι καὶ θῆτες. φανερὸν δ' ἐντεῦθεν μικρὸν ἐπισκεψαμένοις πῶς ἔχει περὶ αὐτῶν· αὐτὸ γὰρ [φανὲν] τὸ λεχθὲν ποιεῖ δῆλον. ἐπεὶ γὰρ πλείους εἰσὶν αἱ πολιτεῖαι, καὶ εἴδη πολίτου ἀναγκαῖον εἶναι πλείω, καὶ μάλιστα τοῦ ἀρχομένου πολίτου, ὥστ' ἐν μὲν τινὶ πολιτείᾳ τὸν βάναυσον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τὸν θῆτα πολίτας, ἐν τισὶ δ' ἀδύνατον, οἷον εἴ

dante è simile al musicista che fa uso dei flauti. Quanto si è esposto basta a chiarire se la virtù dell'uomo buono e quella del buon cittadino siano o non siano la medesima virtù, e in che senso siano la stessa oppure siano diverse.

5[4]. Sul cittadino resta ancora un problema da risolvere. Il vero cittadino è quello che ha il diritto di partecipare a ruoli di comando, oppure si deve supporre che anche gli operai possano essere cittadini? In verità, se anche chi non è ammesso al comando si riconosce come cittadino, allora non è possibile che la virtù di cui si è trattato sia propria di ogni cittadino (perché anche questi individui sarebbero cittadini). D'altra parte, se nessuno di loro è cittadino, in quale classe, individualmente, li metteremo, considerato che non sono né meteci né stranieri? Potremo forse affermare che un tale ragionamento non porta ad alcuna conclusione as- 1278 a
surda, perché neppure gli schiavi e gli affrancati fanno parte delle classi menzionate? La verità è che non tutti quelli da cui dipende l'esistenza della città vanno considerati cittadini, perché neppure i bambini lo sono allo stesso titolo degli uomini adulti, ma gli uni lo sono in senso proprio, gli altri solamente in linea di principio: certo sono cittadini, ma cittadini incompleti. Anticamente, presso certe popolazioni l'operaio era uno schiavo o uno straniero, e per questo lo sono ancor oggi in gran numero; in ogni caso, la città meglio amministrata non darà la cittadinanza all'operaio. Se anche costui lo fosse, non si potrebbe attribuire a tutti la virtù del cittadino di cui si trattava, e neppure solo ai liberi, ma a quanti non sono costretti a lavorare per sopravvivere. E quelli che provvedono ai bisogni necessari di uno solo sono schiavi, mentre chi provvede ai bisogni della comunità è operaio e lavoratore salariato. Muovendo da tali premesse, basterà una breve indagine per illustrare qual è la loro condizione, perché già quello che abbiamo scritto apporta chiarezza. Siccome le costituzioni sono numerose, anche i tipi di cittadino devono, per forza di cose, essere numerosi, e soprattutto se si parla di cittadini tenuti all'obbedienza; e così, in una certa costituzione, è necessario che tanto l'operaio quanto il lavoratore salariato abbiano la cittadinanza, in alcune altre invece ciò non è

τίς ἐστιν ἣν καλοῦσιν ἀριστοκρατικὴν καὶ ἐν ᾗ κατ' ἀρετὴν αἱ τιμαὶ δίδονται καὶ κατ' ἀξίαν· οὐ γὰρ οἷόν τ' ἐπιτηδεῦσαι τὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα βίον βάναυσον ἢ θητικόν. ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις θῆτα μὲν οὐκ ἐνδέχεται εἶναι πολίτην (ἀπὸ τιμημάτων γὰρ μακρῶν αἱ μεθέξεις τῶν ἀρχῶν), βάναυσον δὲ ἐνδέχεται· πλουτοῦσι γὰρ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν τεχνιτῶν. ἐν Θήβαις δὲ νόμος ἦν τὸν δέκα ἐτῶν μὴ ἀπεσχημένον τῆς ἀγορᾶς μὴ μετέχειν ἀρχῆς. ἐν πολλαῖς δὲ πολιτείαις προσεφέλκει τινὰς καὶ τῶν ξένων ὁ νόμος· ὁ γὰρ ἐκ πολίτιδος ἔν τισι δημοκρατίαις πολίτης ἐστίν, τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ τὰ περὶ τοὺς νόθους παρὰ πολλοῖς. οὐ μὴν ἀλλ' ἐπεὶ δι' ἔνδειαν τῶν γνησίων πολιτῶν ποιοῦνται πολίτας τοὺς τοιούτους (διὰ γὰρ ὀλιγανθρωπίαν οὕτω χρῶνται τοῖς νόμοις), εὐποροῦντες δὴ ὄχλου κατὰ μικρὸν παραιροῦνται τοὺς ἐκ δούλου πρῶτον ἢ δούλης, εἶτα τοὺς ἀπὸ γυναικῶν, τέλος δὲ μόνον τοὺς ἐξ ἀμφοῖν ἀστῶν πολίτας ποιοῦσιν. ὅτι μὲν οὖν εἴδη πλείω πολίτου, φανερὸν ἐκ τούτων, καὶ ὅτι λέγεται μάλιστα πολίτης ὁ μετέχων τῶν τιμῶν, ὥσπερ καὶ Ὅμηρος ἐποίησεν

ὡς εἴ τιν' ἀτίμητον μετανάστην·

ὥσπερ μέτοικος γάρ ἐστιν ὁ τῶν τιμῶν μὴ μετέχων. ἀλλ' ὅπου τὸ τοιοῦτον ἐπικεκρυμμένον ἐστίν, ἀπάτης χάριν τῶν συνοικούντων ἐστίν. πότερον μὲν οὖν ἑτέραν ἢ τὴν αὐτὴν θετέον, καθ' ἣν ἀνὴρ ἀγαθός ἐστι καὶ πολίτης σπουδαῖος, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι τινὸς μὲν πόλεως ὁ αὐτὸς τινὸς δ' ἕτερος, κἀκεῖνος οὐ πᾶς ἀλλ' ὁ πολιτικὸς καὶ κύριος ἢ δυνάμενος εἶναι κύριος, ἢ καθ' αὑτὸν ἢ μετ' ἄλλων, τῆς τῶν κοινῶν ἐπιμελείας.

6. ἐπεὶ δὲ ταῦτα διώρισται, τὸ μετὰ ταῦτα σκεπτέον, πότερον μίαν θετέον πολιτείαν ἢ πλείους, κἂν εἰ πλείους, τίνες καὶ πόσαι, καὶ διαφοραὶ τίνες αὐτῶν εἰσιν. ἔστι δὲ πολι-

ammesso, come ad esempio nei regimi cosiddetti aristocratici nei quali le cariche sono attribuite in ragione della virtù e del valore: qui infatti non può esercitare atti di virtù chi conduce una vita da operaio o da salariato. Nelle oligarchie un salariato non potrebbe essere cittadino (perché l'accesso alle cariche dipende da un censo elevato), mentre potrebbe esserlo l'operaio in quanto moltissimi artigiani sono ricchi. A Tebe, per legge non poteva assumere cariche chi non si fosse ritirato dal commercio da almeno dieci anni. In molte costituzioni la legge favorisce l'integrazione di alcuni stranieri, come avviene nelle democrazie in cui gode della cittadinanza chi ha la madre di quella città; e parimenti in molte altre viene fatto valere questo privilegio anche per i figli illegittimi. Tuttavia, poiché un tale modo di concedere la cittadinanza dipende solo dalla scarsità di cittadini legittimi (si tratta pur sempre di leggi dovute alla diminuzione della popolazione), quando poi la popolazione riprende a crescere, poco alla volta si escludono dapprima i figli di uno schiavo o di una schiava, poi quelli che avevano solo la madre cittadina e da ultimo si considera cittadino solo chi ha ambedue i genitori in possesso della cittadinanza. Da tutto ciò si deduce chiaramente che ci sono varie specie di cittadini, e che si dice tale, nel senso proprio, chi gode di onori – questo, infatti, dice Omero con l'espressione

«come un uomo disonorato e vagabondo» –,

perché chi non ha la sua parte di onori è simile a un meteco. E quando si vuol nascondere questo fatto, è per ingannare i concittadini. Se si debba supporre come identica o come diversa la virtù grazie alla quale un uomo è buono e un cittadino onesto, risul- 1278 b
ta da quanto si è detto: in una data città è la stessa e in un'altra no; nel primo caso, la virtù non è di tutti i cittadini ma solo dell'uomo politico, che è responsabile, o può esserlo, da solo o in condivisione con altri, della pubblica amministrazione.

6[5]. Una volta fissate queste distinzioni, bisogna vedere se si deve ammettere un solo tipo di costituzione o parecchi; e, in tal caso, quali e quanti sono, e in che cosa consistono le loro eventuali dif-

τεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα
τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολί-
τευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία. λέγω
δ' οἷον ἐν μὲν ταῖς δημοκρατίαις κύριος ὁ δῆμος, οἱ δ'
ὀλίγοι τοὐναντίον ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, φαμὲν δὲ καὶ πολι-
τείαν ἑτέραν εἶναι τούτων. τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον ἐροῦμεν λό-
γον καὶ περὶ τῶν ἄλλων. ὑποθετέον δὴ πρῶτον τίνος χάριν
συνέστηκε πόλις, καὶ τῆς ἀρχῆς εἴδη πόσα τῆς περὶ ἄν-
θρωπον καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς ζωῆς. εἴρηται δὴ κατὰ τοὺς
πρώτους λόγους, ἐν οἷς περὶ οἰκονομίας διωρίσθη καὶ δεσπο-
τείας, καὶ ὅτι φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν.
διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ
ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ
συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἑκάστῳ τοῦ
ζῆν καλῶς. μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι
καὶ χωρίς· συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ καὶ
συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν. ἴσως γὰρ ἔνεστί τι τοῦ κα-
λοῦ μόριον καὶ κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον, ἂν μὴ τοῖς χα-
λεποῖς κατὰ τὸν βίον ὑπερβάλῃ λίαν. δῆλον δ' ὡς καρ-
τεροῦσι πολλὴν κακοπάθειαν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων γλι-
χόμενοι τοῦ ζῆν, ὡς ἐνούσης τινὸς εὐημερίας ἐν αὐτῷ καὶ
γλυκύτητος φυσικῆς. ἀλλὰ μὴν καὶ τῆς ἀρχῆς γε τοὺς λεγο-
μένους τρόπους ῥᾴδιον διελεῖν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς
λόγοις διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις. ἡ μὲν γὰρ δε-
σποτεία, καίπερ ὄντος κατ' ἀλήθειαν τῷ τε φύσει δούλῳ
καὶ τῷ φύσει δεσπότῃ ταὐτοῦ συμφέροντος, ὅμως ἄρχει
πρὸς τὸ τοῦ δεσπότου συμφέρον οὐδὲν ἧττον, πρὸς δὲ τὸ τοῦ
δούλου κατὰ συμβεβηκός (οὐ γὰρ ἐνδέχεται φθειρομένου τοῦ
δούλου σῴζεσθαι τὴν δεσποτείαν). ἡ δὲ τέκνων ἀρχὴ καὶ
γυναικὸς καὶ τῆς οἰκίας πάσης, ἣν δὴ καλοῦμεν οἰκονομικήν,
ἤτοι τῶν ἀρχομένων χάριν ἐστὶν ἢ κοινοῦ τινὸς ἀμφοῖν, καθ'
αὐτὸ μὲν τῶν ἀρχομένων, ὥσπερ ὁρῶμεν καὶ τὰς ἄλλας
1279 a τέχνας, οἷον ἰατρικὴν καὶ γυμναστικήν, κατὰ συμβεβηκὸς
δὲ κἂν αὐτῶν εἶεν. οὐδὲν γὰρ κωλύει τὸν παιδοτρίβην ἕνα

ferenze. La costituzione è l'ordinamento di una città, di tutti i suoi poteri, e in particolar modo del potere che li sovrasta tutti: dovunque, il governo di una città gode della sovranità, e la costituzione è il governo. Dicendo che nelle democrazie sovrano è il popolo e che nelle oligarchie è un gruppo ristretto di persone, affermiamo che sono due costituzioni diverse. E ciò vale anche negli altri casi. Innanzitutto, bisogna definire lo scopo per cui si fonda una città, e poi quanti sono i tipi di potere che si possono riferire al singolo uomo e alla comunità. Nei discorsi sui primi argomenti di cui trattavamo, ponendo la distinzione fra la condizione della famiglia e l'autorità del padrone, si concludeva che l'uomo è per natura un animale politico. Pertanto, quand'anche non avesse bisogno dell'aiuto degli altri simili, nondimeno aspirerebbe alla vita in comune. Però non solo di questo si tratta, perché anche l'utile collettivo lo spinge ad unirsi agli altri, nella misura in cui a ciascuno tocca la sua parte di benessere. Il fine della vita in comune e di quella individuale non è altro che questo; ma gli uomini si radunano e mantengono unita la comunità politica anche solo per la sopravvivenza individuale, perché forse c'è del buono già nel semplice vivere, fintanto che le avversità non siano opprimenti oltre misura. Del resto, non c'è dubbio che molti uomini soffrono una quantità di mali per il solo amore della vita, come se in essa ci fosse per natura una qualche parte di dolcezza e serenità. È facile distinguere i tipi di autorità di cui parliamo, tant'è vero che spesso negli scritti essoterici ci serviamo di tali classificazioni. L'autorità del padrone, benché oggettivamente rechi vantaggio sia a chi per natura è schiavo sia a chi per natura è padrone, nondimeno si esercita a favore del padrone e solo accidentalmente dello schiavo (perché, se si toglie lo schiavo, non si salva neppure il potere del padrone). L'autorità che si esercita sui figli, sulla moglie e su tutta la famiglia, a cui si dà il nome di potere domestico, si esercita o a favore di chi è tenuto all'obbedienza o nell'interesse comune tanto di chi comanda quanto di chi è comandato. Certo, di per sé è a vantaggio di quest'ultimo – come si vede nelle altre arti quali la medicina e la ginnastica –, ma eventualmente potrebbe essere anche a vantaggio del primo, perché niente im- 1279 a

τῶν γυμναζομένων ἐνίοτ' εἶναι καὶ αὐτόν, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης εἷς ἐστιν ἀεὶ τῶν πλωτήρων· ὁ μὲν οὖν παιδοτρίβης ἢ κυβερνήτης σκοπεῖ τὸ τῶν ἀρχομένων ἀγαθόν, ὅταν δὲ τούτων εἷς γένηται καὶ αὐτός, κατὰ συμβεβηκὸς μετέχει τῆς ὠφελείας. ὁ μὲν γὰρ πλωτήρ, ὁ δὲ τῶν γυμναζομένων εἷς γίνεται, παιδοτρίβης ὤν. διὸ καὶ τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, ὅταν ᾖ κατ' ἰσότητα τῶν πολιτῶν συνεστηκυῖα καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν, πρότερον μέν, ᾗ πέφυκεν, ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν, καὶ σκοπεῖν τινα πάλιν τὸ αὐτοῦ ἀγαθόν, ὥσπερ πρότερον αὐτὸς ἄρχων ἐσκόπει τὸ ἐκείνου συμφέρον· νῦν δὲ διὰ τὰς ὠφελείας τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τὰς ἐκ τῆς ἀρχῆς βούλονται συνεχῶς ἄρχειν, οἷον εἰ συνέβαινεν ὑγιαίνειν ἀεὶ τοῖς ἄρχουσι νοσακεροῖς οὖσιν. καὶ γὰρ ἂν οὕτως ἴσως ἐδίωκον τὰς ἀρχάς. φανερὸν τοίνυν ὡς ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν, αὗται μὲν ὀρθαὶ τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων, ἡμαρτημέναι πᾶσαι καὶ παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ γάρ, ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.

7. διωρισμένων δὲ τούτων ἐχόμενόν ἐστι τὰς πολιτείας ἐπισκέψασθαι, πόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ τίνες εἰσί, καὶ πρῶτον τὰς ὀρθὰς αὐτῶν· καὶ γὰρ αἱ παρεκβάσεις ἔσονται φανεραὶ τούτων διορισθεισῶν. ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταὐτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς, ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις. ἢ γὰρ οὐ πολίτας φατέον

pedisce che il maestro di ginnastica talvolta sia anch'egli uno che si allena, come il nocchiero è uno dell'equipaggio. Pertanto, il maestro di ginnastica – o anche il nocchiero – guarda al bene di quelli che sono affidati alla sua direzione, ma quando egli stesso diventa uno di costoro, anche lui accidentalmente ne trae vantaggio, perché il nocchiero fa parte dell'equipaggio, e il maestro di ginnastica, benché sia tale, può diventare uno di quelli che si allenano. Per questo si pensa che anche le cariche politiche, in regime di uguaglianza e di parità fra i cittadini, debbano essere ricoperte a turno. Un tempo, in modo del tutto naturale, chi riteneva giusto assolvere ad un pubblico ufficio nella parte che gli spettava, si attendeva anche che qualcuno a sua volta avrebbe badato al suo bene, come lui stesso, da governante, aveva badato all'interesse di quell'altro; oggi invece, a motivo delle retribuzioni dell'amministrazione pubblica e delle cariche, si vuole restare al potere in permanenza, quasi che ai governanti capitasse di aver sempre la salute anche quando sono infermi. Forse è per questo motivo che inseguono con tanta determinazione le cariche. È dunque evidente che le costituzioni volte al bene comune sono rette e conformi al giusto in assoluto, mentre le costituzioni che favoriscono l'interesse dei loro amministratori sono tutte, senza eccezione, sbagliate, deviazioni di quelle rette: sono infatti autoritarie, quando, invece, la città è una comunità di uomini liberi.

7[6]. Definiti questi punti, facciamo seguire un'indagine sulle costituzioni, per stabilire il loro numero e il loro carattere, ma prima di tutto quali di esse siano ben fatte, considerando che quelle devianti risulteranno proprio dalla definizione di queste. Siccome costituzione e governo hanno il medesimo significato, e il governo è il potere sovrano delle città, bisogna che al loro vertice ci siano o uno, o pochi, o molti individui. Quando quell'uno, quei pochi, o quei molti comandano avendo come obiettivo il bene comune, necessariamente si avranno costituzioni rette; quando invece questi stessi comandano in vista dell'interesse privato di quell'uno, di quei pochi, o di quella moltitudine, avremo le costituzioni devianti. Infatti, o quelli che partecipano alla gestione del governo non meritano

εἶναι τοὺς μετέχοντας, ἢ δεῖ κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος. καλεῖν δ' εἰώθαμεν τῶν μὲν μοναρχιῶν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν ἀποβλέπουσαν συμφέρον βασιλείαν, τὴν δὲ τῶν ὀλίγων μὲν πλειόνων δ' ἑνὸς ἀριστοκρατίαν (ἢ διὰ τὸ τοὺς ἀρίστους ἄρχειν, ἢ διὰ τὸ πρὸς τὸ ἄριστον τῇ πόλει καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῆς), ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία. συμβαίνει δ' εὐλόγως· ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίγνεται· διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα. παρεκβάσεις δὲ τῶν εἰρημένων τυραννὶς μὲν βασιλείας, ὀλιγαρχία δὲ ἀριστοκρατίας, δημοκρατία δὲ πολιτείας. ἡ μὲν γὰρ τυραννίς ἐστι μοναρχία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τοῦ μοναρχοῦντος, ἡ δ' ὀλιγαρχία πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων, ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων· πρὸς δὲ τὸ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία αὐτῶν.

8. δεῖ δὲ μικρῷ διὰ μακροτέρων εἰπεῖν τίς ἑκάστη τούτων τῶν πολιτειῶν ἐστιν· καὶ γὰρ ἔχει τινὰς ἀπορίας, τῷ δὲ περὶ ἑκάστην μέθοδον φιλοσοφοῦντι καὶ μὴ μόνον ἀποβλέποντι πρὸς τὸ πράττειν οἰκεῖόν ἐστι τὸ μὴ παρορᾶν μηδέ τι καταλείπειν, ἀλλὰ δηλοῦν τὴν περὶ ἕκαστον ἀλήθειαν. ἔστι δὲ τυραννὶς μὲν μοναρχία, καθάπερ εἴρηται, δεσποτικὴ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας, ὀλιγαρχία δ' ὅταν ὦσι κύριοι τῆς πολιτείας οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες, δημοκρατία δὲ τοὐναντίον ὅταν οἱ μὴ κεκτημένοι πλῆθος οὐσίας ἀλλ' ἄποροι. πρώτη δ' ἀπορία πρὸς τὸν διορισμόν ἐστιν. εἰ γὰρ εἶεν οἱ πλείους, ὄντες εὔποροι, κύριοι τῆς πόλεως, δημοκρατία δ' ἐστὶν ὅταν ᾖ κύριον τὸ πλῆθος – ὁμοίως δὲ πάλιν κἂν εἴ που συμβαίνοι τοὺς ἀπόρους ἐλάττους μὲν εἶναι τῶν εὐπόρων, κρείττους δ' ὄντας κυρίους εἶναι τῆς πολιτείας, ὅπου δ' ὀλίγον κύριον πλῆθος, ὀλιγαρχίαν εἶναί φασιν – οὐκ ἂν καλῶς δόξειεν

il nome di cittadini, oppure, se sono cittadini, devono condividerne i vantaggi. Fra i governi monocratici siamo soliti chiamare regno quello che guarda all'interesse comune; invece chiamiamo aristocrazia il governo di pochi (in ogni caso più di uno), sia quando il potere l'hanno i migliori, sia quando si ha di mira il meglio per la città e per la sua cittadinanza. Nei casi in cui è la massa a comandare in vista del bene comune, si usa il nome comune a tutte le costituzioni, cioè «regime costituzionale». Ciò avviene sensatamente: infatti, mentre è possibile che uno, o tutt'al più pochi, eccellano nella virtù, è raro che tante persone rispondano perfettamente ad 1279 b
ogni virtù: al massimo, esse condividono le attitudini guerresche, che si formano spontaneamente nella massa. Perciò è la parte militare quella assolutamente predominante in questa costituzione a cui accedono i possessori delle armi. Le deviazioni delle costituzioni nominate sono: del regno, la tirannide; dell'aristocrazia, l'oligarchia; del «regime costituzionale», la democrazia. La tirannide, infatti, altro non è che una monarchia che va a vantaggio del monarca, l'oligarchia favorisce i ricchi, e la democrazia i poveri: non una di queste fa gli interessi della comunità.

87. Il discorso sulla forma di ciascuna di queste costituzioni merita più spazio, perché non mancano i problemi. In verità, chi ricerca il sapere secondo tutte le prospettive, e non vuole limitarsi al punto di vista pratico, ha il dovere di non trascurare né omettere nulla, bensì di mostrare la verità in ogni suo punto. Come si è appena detto, la tirannide è una forma di monarchia a carattere autoritario che si impone alla comunità politica; l'oligarchia si ha quando diviene padrone della città chi detiene la ricchezza, mentre, all'opposto, c'è democrazia quando diventano egemoni non quelli che dispongono di consistenti ricchezze, ma i poveri. Un primo problema sorge a proposito della definizione. La classificazione delle costituzioni non risulterebbe adeguata, nel caso in cui padrona della città fosse la maggioranza, e questa fosse costituita dai ricchi: infatti, quando comandano i più, si dovrebbe avere la democrazia. La questione non cambierebbe anche qualora i poveri fossero meno dei ricchi, ma essendo più forti, imponessero il loro potere sulla

διωρίσθαι περὶ τῶν πολιτειῶν. ἀλλὰ μὴν κἄν τις συνθεὶς τῇ μὲν εὐπορίᾳ τὴν ὀλιγότητα τῇ δ' ἀπορίᾳ τὸ πλῆθος οὕτω προσαγορεύῃ τὰς πολιτείας, ὀλιγαρχίαν μὲν ἐν ᾗ τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν οἱ εὔποροι, ὀλίγοι τὸ πλῆθος ὄντες, δημοκρατίαν δὲ ἐν ᾗ οἱ ἄποροι, πολλοὶ τὸ πλῆθος ὄντες, ἄλλην ἀπορίαν ἔχει. τίνας γὰρ ἐροῦμεν τὰς ἄρτι λεχθείσας πολιτείας, τὴν ἐν ᾗ πλείους οἱ εὔποροι καὶ ἐν ᾗ ἐλάττους οἱ ἄποροι, κύριοι δ' ἑκάτεροι τῶν πολιτειῶν, εἴπερ μηδεμία ἄλλη πολιτεία παρὰ τὰς εἰρημένας ἔστιν; ἔοικε τοίνυν ὁ λόγος ποιεῖν δῆλον ὅτι τὸ μὲν ὀλίγους ἢ πολλοὺς εἶναι κυρίους συμβεβηκός ἐστιν, τὸ μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις τὸ δὲ ταῖς δημοκρατίαις, διὰ τὸ τοὺς μὲν εὐπόρους ὀλίγους, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ἀπόρους πανταχοῦ (διὸ καὶ οὐ συμβαίνει τὰς ῥηθείσας αἰτίας γίνεσθαι διαφορᾶς), ᾧ δὲ διαφέρουσιν ἥ τε δημοκρατία καὶ ἡ ὀλιγαρχία ἀλλήλων πενία καὶ πλοῦτός
1280 a ἐστιν, καὶ ἀναγκαῖον μέν, ὅπου ἂν ἄρχωσι διὰ πλοῦτον, ἄν τ' ἐλάττους ἄν τε πλείους, εἶναι ταύτην ὀλιγαρχίαν, ὅπου δ' οἱ ἄποροι, δημοκρατίαν, ἀλλὰ συμβαίνει, καθάπερ εἴπομεν, τοὺς μὲν ὀλίγους εἶναι τοὺς δὲ πολλούς. εὐποροῦσι μὲν γὰρ ὀλίγοι, τῆς δὲ ἐλευθερίας μετέχουσι πάντες· δι' ἃς αἰτίας ἀμφισβητοῦσιν ἀμφότεροι τῆς πολιτείας.

9. ληπτέον δὲ πρῶτον τίνας ὅρους λέγουσι τῆς ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας, καὶ τί τὸ δίκαιον τό τε ὀλιγαρχικὸν καὶ δημοκρατικόν. πάντες γὰρ ἅπτονται δικαίου τινός, ἀλλὰ μέχρι τινὸς προέρχονται, καὶ λέγουσιν οὐ πᾶν τὸ κυρίως δίκαιον. οἷον δοκεῖ ἴσον τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ ἔστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἴσοις· καὶ τὸ ἄνισον δοκεῖ δίκαιον εἶναι, καὶ γὰρ ἔστιν, ἀλλ' οὐ πᾶσιν ἀλλὰ τοῖς ἀνίσοις· οἱ δὲ τοῦτ' ἀφαιροῦσι, τὸ οἷς, καὶ κρίνουσι κακῶς. τὸ δ' αἴτιον ὅτι περὶ αὑτῶν ἡ κρίσις· σχεδὸν δ' οἱ πλεῖστοι φαῦλοι κριταὶ περὶ τῶν οἰκείων. ὥστ' ἐπεὶ τὸ δίκαιον τισίν, καὶ διῄρη-

costituzione, perché al dominio dei pochi toccherebbe il nome di oligarchia. Ma se si attribuisse il nome alle costituzioni associando alla ricchezza l'esiguità del numero e alla povertà il fatto di essere condivisa dai più, si avrebbe un'oligarchia dove hanno il potere i ricchi, minoritari per numero, e una democrazia dove hanno potere i poveri, che sono in maggioranza; e ciò farebbe sorgere un ulteriore problema. Se, oltre alle costituzioni menzionate, non ne esistesse nessun'altra, come chiameremmo quelle prima tratteggiate, nelle quali sono al potere una maggioranza costituita da ricchi e una minoranza costituita da poveri? Si direbbe che il ragionamento metta in chiaro come il discorso sul numero minore o maggiore di chi governa sia inessenziale per le oligarchie e per le democrazie, perché dappertutto i ricchi sono pochi e i poveri numerosi (e pertanto non succede mai che le cause suddette conducano a delle reali differenze costituzionali). Insomma, ciò che fa la differenza fra la democrazia e l'oligarchia è la povertà e la ricchezza, e quindi, laddove il potere dipende dalla ricchezza – non importa se posseduta 1280 a
da molti o da pochi –, necessariamente ci sarà l'oligarchia, e invece dove comandano i poveri ci sarà democrazia; ma, come si diceva, i ricchi solitamente sono rari e i poveri in gran numero. Certo, i ricchi sono pochi, ma tutti godono della libertà: ecco perché ricchi e poveri si contendono il potere sulla città.

9[8]. Il punto essenziale consiste nel comprendere i caratteri dell'oligarchia e della democrazia, e che cosa sia il giusto nella prospettiva dell'una e dell'altra. In verità, tutti colgono una qualche forma di giustizia, ma si spingono fino ad un certo punto e non affermano la totalità dell'autentica giustizia. Ad esempio, sembra che il giusto corrisponda all'uguaglianza, ed effettivamente è così; questo però non vale per tutti, ma solo per gli uguali. Del resto, anche la disuguaglianza sembra giusta, e lo è veramente, ma non in ogni caso, bensì solo fra disuguali. Insomma, quelli che prescindono dal «per chi» qualcosa è giusto non giudicano correttamente: il motivo è che prendono sé stessi come riferimento, e gli uomini, in genere, sono cattivi giudici delle questioni che li riguardano. Di conseguenza, poiché il giusto è in relazione a certe persone, ed esige

ται τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπί τε τῶν πραγμάτων καὶ οἷς, καθάπερ εἴρηται πρότερον ἐν τοῖς Ἠθικοῖς, τὴν μὲν τοῦ πράγματος ἰσότητα ὁμολογοῦσι, τὴν δὲ οἷς ἀμφισβητοῦσι, μάλιστα μὲν διὰ τὸ λεχθὲν ἄρτι, διότι κρίνουσι τὰ περὶ αὑτοὺς κακῶς, ἔπειτα δὲ καὶ διὰ τὸ λέγειν μέχρι τινὸς ἑκατέρους δίκαιόν τι νομίζουσι δίκαιον λέγειν ἁπλῶς. οἱ μὲν γὰρ ἂν κατά τι ἄνισοι ὦσιν, οἷον χρήμασιν, ὅλως οἴονται ἄνισοι εἶναι, οἱ δ' ἂν κατά τι ἴσοι, οἷον ἐλευθερίᾳ, ὅλως ἴσοι. τὸ δὲ κυριώτατον οὐ λέγουσιν. εἰ μὲν γὰρ τῶν κτημάτων χάριν ἐκοινώνησαν καὶ συνῆλθον, τοσοῦτον μετέχουσι τῆς πόλεως ὅσον περ καὶ τῆς κτήσεως, ὥσθ' ὁ τῶν ὀλιγαρχικῶν λόγος δόξειεν ἂν ἰσχύειν (οὐ γὰρ εἶναι δίκαιον ἴσον μετέχειν τῶν ἑκατὸν μνῶν τὸν εἰσενέγκαντα μίαν μνᾶν τῷ δόντι τὸ λοιπὸν πᾶν, οὔτε τῶν ἐξ ἀρχῆς οὔτε τῶν ἐπιγινομένων)· εἰ δὲ μήτε τοῦ ζῆν μόνον ἕνεκεν ἀλλὰ μᾶλλον τοῦ εὖ ζῆν (καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι, διὰ τὸ μὴ μετέχειν εὐδαιμονίας μηδὲ τοῦ ζῆν κατὰ προαίρεσιν), μήτε συμμαχίας ἕνεκεν, ὅπως ὑπὸ μηδενὸς ἀδικῶνται, μήτε διὰ τὰς ἀλλαγὰς καὶ τὴν χρῆσιν τὴν πρὸς ἀλλήλους – καὶ γὰρ ἂν Τυρρηνοὶ καὶ Καρχηδόνιοι, καὶ πάντες οἷς ἔστι σύμβολα πρὸς ἀλλήλους, ὡς μιᾶς ἂν πολῖται πόλεως ἦσαν· εἰσὶ γοῦν αὐτοῖς συνθῆκαι περὶ τῶν εἰσαγωγίμων καὶ σύμβολα περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν καὶ γραφαὶ περὶ συμμαχίας. ἀλλ' οὔτ' ἀρχαὶ πᾶσιν ἐπὶ τούτοις κοιναὶ καθεστᾶσιν, ἀλλ' ἕτεραι παρ' ἑκατέροις, οὔτε τοῦ ποίους τινὰς εἶναι δεῖ φροντίζουσιν ἄτεροι τοὺς ἑτέρους, οὐδ' ὅπως μηδεὶς ἄδικος ἔσται τῶν ὑπὸ τὰς συνθήκας μηδὲ μοχθηρίαν ἕξει μηδεμίαν, ἀλλὰ μόνον ὅπως μηδὲν ἀδικήσουσιν ἀλλήλους. περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας. ᾗ καὶ φανερὸν ὅτι δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι τῇ γ' ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένῃ πόλει, μὴ λόγου χάριν. γίγνεται γὰρ ἡ κοινωνία συμ-

lo stesso rapporto nella divisione dei beni e delle persone – come a suo tempo dicevamo negli scritti di etica –, si concorda sull'uguaglianza dei beni, ma non su quella delle persone, soprattutto per il motivo appena detto: perché la gente non sa ben giudicare le cose proprie, e poi perché ambedue gli interlocutori pretendono di enunciare come giusto in assoluto ciò che è giusto fino ad un certo punto. In tal modo quelli che si distinguono solo per un dato aspetto, ad esempio per la ricchezza, credono di essere diversi in ogni senso, e quelli che sono uguali solo per certi aspetti, ad esempio per la libertà, sono convinti d'esserlo in tutto. Però, della cosa più importante non fanno parola. Se la società e l'unione dei cittadini si fossero formate in vista dei beni materiali, la partecipazione al governo politico dipenderebbe da quanto possiedono, e questo darebbe forza al punto di vista dei fautori dell'oligarchia (perché non è giusto che abbia parti uguali in un capitale iniziale di cento mine, o nei suoi interessi, tanto chi vi ha contribuito per una sola mina quanto chi vi ha contribuito per tutto il resto). Ma la società si è formata soprattutto per migliorare la qualità di vita e non solo per vivere (altrimenti ci sarebbe anche una città fatta di schiavi e di altri animali: ma ciò non può essere, perché costoro non possono godere della felicità né possono vivere secondo una scelta), né tanto meno per mantenere un'alleanza che tuteli dalle sopraffazioni, o per agevolare i traffici e gli scambi reciproci, perché, in tal caso, gli Etruschi, i Cartaginesi, e tutti quelli che avevano stipulato trattati di mutua collaborazione, sarebbero stati cittadini di un'unica città, per il solo fatto di aver sottoscritto intese commerciali, trattati di non aggressione nonché patti di alleanza militare. Ma tutti costoro non hanno alcuna istituzione in comune, bensì ciascuno ha le sue, 1280 b
e nessuno si sente in dovere di pensare alle qualità degli altri, né alcuno di loro si preoccupa se uno dei soci sia stato ingiusto o abbia commesso atti malvagi: interessa solo che, tra di loro, nessuno faccia torto all'altro. Alla virtù e alla malvagità inerenti allo stato guardano invece tutti quelli che tengono al buon governo. Indubbiamente, la virtù deve stare a cuore a una città che meriti seriamente questo nome e non solo per modo di dire. Se così non fosse, la co-

μαχία τῶν ἄλλων τόπῳ διαφέρουσα μόνον, τῶν ἄπωθεν
συμμαχιῶν, καὶ ὁ νόμος συνθήκη καί, καθάπερ ἔφη Λυκό-
φρων ὁ σοφιστής, ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων, ἀλλ'
οὐχ οἷος ποιεῖν ἀγαθοὺς καὶ δικαίους τοὺς πολίτας. ὅτι δὲ
τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, φανερόν. εἰ γάρ τις καὶ συναγάγοι
τοὺς τόπους εἰς ἕν, ὥστε ἅπτεσθαι τὴν Μεγαρέων πόλιν καὶ
Κορινθίων τοῖς τείχεσιν, ὅμως οὐ μία πόλις· οὐδ' εἰ πρὸς
ἀλλήλους ἐπιγαμίας ποιήσαιντο· καίτοι τοῦτο τῶν ἰδίων ταῖς
πόλεσι κοινωνημάτων ἐστίν. ὁμοίως δ' οὐδ' εἴ τινες οἰκοῖεν
χωρὶς μέν, μὴ μέντοι τοσοῦτον ἄπωθεν ὥστε μὴ κοινωνεῖν,
ἀλλ' εἴησαν αὐτοῖς νόμοι τοῦ μὴ σφᾶς αὐτοὺς ἀδικεῖν περὶ
τὰς μεταδόσεις, οἷον εἰ ὁ μὲν εἴη τέκτων ὁ δὲ γεωργὸς
ὁ δὲ σκυτοτόμος ὁ.δ' ἄλλο τι τοιοῦτον, καὶ τὸ πλῆθος εἶεν
μύριοι, μὴ μέντοι κοινωνοῖεν ἄλλου μηδενὸς ἢ τῶν τοιούτων,
οἷον ἀλλαγῆς καὶ συμμαχίας, οὐδ' οὕτω πω πόλις. διὰ
τίνα δή ποτ' αἰτίαν; οὐ γὰρ δὴ διὰ τὸ μὴ σύνεγγυς τῆς
κοινωνίας. εἰ γὰρ καὶ συνέλθοιεν οὕτω κοινωνοῦντες (ἕκαστος
μέντοι χρῷτο τῇ ἰδίᾳ οἰκίᾳ ὥσπερ πόλει) καὶ σφίσιν αὐτοῖς
ὡς ἐπιμαχίας οὔσης βοηθοῦντες ἐπὶ τοὺς ἀδικοῦντας μόνον,
οὐδ' οὕτως ἂν εἶναι δόξειεν πόλις τοῖς ἀκριβῶς θεωροῦσιν, εἴπερ
ὁμοίως ὁμιλοῖεν συνελθόντες καὶ χωρίς. φανερὸν τοίνυν ὅτι
ἡ πόλις οὐκ ἔστι κοινωνία τόπου, καὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν σφᾶς
αὐτοὺς καὶ τῆς μεταδόσεως χάριν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀναγ-
καῖον ὑπάρχειν, εἴπερ ἔσται πόλις, οὐ μὴν οὐδ' ὑπαρχόντων
τούτων ἁπάντων ἤδη πόλις, ἀλλ' ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ
ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρ-
κους. οὐκ ἔσται μέντοι τοῦτο μὴ τὸν αὐτὸν καὶ ἕνα κατοικούν-
των τόπον καὶ χρωμένων ἐπιγαμίαις. διὸ κηδεῖαί τ' ἐγέ-
νοντο κατὰ τὰς πόλεις καὶ φατρίαι καὶ θυσίαι καὶ δια-
γωγαὶ τοῦ συζῆν. τὸ δὲ τοιοῦτον φιλίας ἔργον· ἡ γὰρ τοῦ

munità si trasformerebbe in una alleanza militare, diversa dalle altre – cioè da quelle che coinvolgono alleati fra loro lontani – unicamente per la posizione geografica, e la legge sarebbe solo qualcosa di convenzionale e, come diceva il sofista Licofrone, un patto di salvaguardia dei reciproci diritti, ma incapace di rendere buoni e giusti i cittadini. Del resto, non c'è dubbio che questa sia la realtà. Se, infatti, si riuscisse a unificare, mettendo a contatto mura con mura, la città di Megara e quella di Corinto, non ne sortirebbe comunque un'unica città, e ciò non avverrebbe neppure se si autorizzassero matrimoni misti, che pure costituiscono un aspetto proprio dei vincoli comunitari tra città. Non sarebbe diverso nemmeno se alcuni abitassero in luoghi separati, ma non isolati al punto da non comunicare, e se perfino godessero di leggi che impedissero reciproci torti negli scambi, ad esempio fra muratori, agricoltori, calzolai o altri artigiani dello stesso tipo, fossero anche diecimila: se non avessero null'altro in comune che questo genere di rapporti commerciali e militari, comunque non avremmo ancora una città. Per quale ragione? Non certo perché manca la vicinanza tra i membri della comunità. Se costoro si riunissero sulla base di tali relazioni (ciascuno considerando la sua casa alla stregua di una città) e portassero aiuto l'uno all'altro solo nei termini di un'alleanza difensiva contro chi ha intenzioni minacciose, neppure in questo caso, ad essere precisi, risulterebbe esistere una città, se è vero che il loro livello di collaborazione non cambierebbe per il fatto di essere aggregati o separati. È chiaro dunque che la città non può ridursi alla condivisione del luogo, né dipende da patti di non aggressione e dai reciproci scambi; certo, è inevitabile che queste relazioni sussistano, se dovrà esserci la città, ma non è detto che, se esse sono tutte presenti, per ciò stesso già esista la città. Essa consiste nella condivisione della buona vita, sia per le singole famiglie sia per i gruppi di famiglie in quanto mirano a un'esistenza piena e autonoma. Tale condizione, però, non si verificherà se i cittadini non abitano in un unico e medesimo luogo e non si sposano fra loro. Per tale motivo sono sorti nelle città rapporti di parentela, fratrie, riti e modi di vita comunitari: ma tutti questi sono l'effetto dell'amicizia, in quan-

συζῆν προαίρεσις φιλία. τέλος μὲν οὖν πόλεως τὸ εὖ ζῆν,
40 ταῦτα δὲ τοῦ τέλους χάριν. πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν
1281 a κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ' ἐστίν, ὡς
φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς. τῶν καλῶν ἄρα
πράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ'
οὐ τοῦ συζῆν. διόπερ ὅσοι συμβάλλονται πλεῖστον εἰς τὴν
5 τοιαύτην κοινωνίαν, τούτοις τῆς πόλεως μέτεστι πλεῖον ἢ
τοῖς κατὰ μὲν ἐλευθερίαν καὶ γένος ἴσοις ἢ μείζοσι κατὰ
δὲ τὴν πολιτικὴν ἀρετὴν ἀνίσοις, ἢ τοῖς κατὰ πλοῦτον ὑπερ-
έχουσι κατ' ἀρετὴν δ' ὑπερεχομένοις. ὅτι μὲν οὖν πάντες
οἱ περὶ τῶν πολιτειῶν ἀμφισβητοῦντες μέρος τι τοῦ δικαίου
10 λέγουσι, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων.

10. ἔχει δ' ἀπορίαν τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως.
ἢ γάρ τοι τὸ πλῆθος, ἢ τοὺς πλουσίους, ἢ τοὺς ἐπιεικεῖς, ἢ
τὸν βέλτιστον ἕνα πάντων, ἢ τύραννον. ἀλλὰ ταῦτα πάντα
ἔχειν φαίνεται δυσκολίαν. τί γάρ; ἂν οἱ πένητες διὰ τὸ
15 πλείους εἶναι διανέμωνται τὰ τῶν πλουσίων, τοῦτ' οὐκ ἄδικόν
ἐστιν; «ἔδοξε γὰρ νὴ Δία τῷ κυρίῳ δικαίως.» τὴν οὖν ἀδικίαν
τί χρὴ λέγειν τὴν ἐσχάτην; πάλιν τε πάντων ληφθέντων,
οἱ πλείους τὰ τῶν ἐλαττόνων ἂν διανέμωνται, φανερὸν ὅτι
φθείρουσι τὴν πόλιν. ἀλλὰ μὴν οὐχ ἥ γ' ἀρετὴ φθείρει τὸ
20 ἔχον αὐτήν, οὐδὲ τὸ δίκαιον πόλεως φθαρτικόν· ὥστε δῆλον
ὅτι καὶ τὸν νόμον τοῦτον οὐχ οἷόν τ' εἶναι δίκαιον. ἔτι καὶ
τὰς πράξεις ὅσας ὁ τύραννος ἔπραξεν ἀναγκαῖον εἶναι πά-
σας δικαίας· βιάζεται γὰρ ὢν κρειττων, ὥσπερ καὶ τὸ
πλῆθος τοὺς πλουσίους. ἀλλ' ἆρα τοὺς ἐλάττους δίκαιον ἄρχειν
25 καὶ τοὺς πλουσίους; ἂν οὖν κἀκεῖνοι ταῦτα ποιῶσι καὶ διαρπά-
ζωσι καὶ τὰ κτήματα ἀφαιρῶνται τοῦ πλήθους, τοῦτ' ἐστὶ
δίκαιον; καὶ θάτερον ἄρα. ταῦτα μὲν τοίνυν ὅτι πάντα
φαῦλα καὶ οὐ δίκαια, φανερόν· ἀλλὰ τοὺς ἐπιεικεῖς ἄρ-

to scelta di una vita comune. Pertanto, il fine di una città è la buona vita, e le istituzioni di cui trattiamo tendono proprio a questo fine. La città è una partecipazione solidale di gruppi familiari e villaggi ad una vita piena e autonoma: in una parola, come si diceva, è 1281 a
trascorrere felicemente una buona vita. Bisogna dunque assumere che la comunità politica non ha come scopo il vivere insieme, bensì le belle azioni. Perciò chi contribuisce in maggior misura a tale comunità partecipa in maggior misura alla conduzione della città, sia rispetto a quelli che, pur essendo loro pari, o magari anche superiori, per la libertà di cui godono o per la stirpe di appartenenza, non sono però alla loro altezza nella virtù politica, sia rispetto a quelli che, superiori per la ricchezza, sono inferiori quanto a virtù. Certamente, da quanto abbiamo detto risulta che chiunque disserta sulle costituzioni coglie solo in parte il senso della giustizia.

10[9]. Dire chi deve comandare in una città comporta un problema. Sarà la massa dei cittadini, i ricchi, gli uomini di valore, oppure uno solo fra tutti, il migliore, o il tiranno? Ciascuna di queste soluzioni pone delle difficoltà. Come mai? Se i poveri, sfruttando la loro consistenza numerica, si spartiscono i patrimoni dei ricchi, non è forse un'ingiustizia? «No, per Zeus, se così giustamente ha deciso il potere sovrano.» A questo punto, quale dovremo dire che è l'estremo confine dell'ingiustizia? Una volta che tutto sia stato espropriato, se la maggioranza si spartisce le ricchezze della minoranza, certo manderà in rovina la città. Al contrario, né la virtù distrugge il virtuoso, né la giustizia la città: di conseguenza, la legge di cui parliamo non può essere giusta. A questa stregua, anche tutte le azioni del tiranno sarebbero necessariamente giuste: egli, infatti, compie violenza in quanto è il più forte, proprio come fa la massa dei cittadini nei confronti dei ricchi. È giusto allora che a comandare siano la minoranza e i ricchi? Ma se anche costoro compissero gli stessi atti degli altri e si dessero alle spoliazioni, depredando i beni della maggioranza, pure questo sarebbe giusto? Se così fosse, anche il comportamento degli altri lo sarebbe. In verità, tutte queste sono proposte inconsistenti e per nulla giuste. Spetterà dunque agli uomini onesti comandare ed essere al di sopra di

χειν δεῖ καὶ κυρίους εἶναι πάντων; οὐκοῦν ἀνάγκη τοὺς ἄλλους ἀτίμους εἶναι πάντας, μὴ τιμωμένους ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς· τιμὰς γὰρ λέγομεν εἶναι τὰς ἀρχάς, ἀρχόντων δ' αἰεὶ τῶν αὐτῶν ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς ἄλλους ἀτίμους. ἀλλ' ἕνα τὸν σπουδαιότατον ἄρχειν βέλτιον; ἀλλ' ἔτι τοῦτο ὀλιγαρχικώτερον· οἱ γὰρ ἄτιμοι πλείους. ἀλλ' ἴσως φαίη τις ἂν τὸ κύριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι ἀλλὰ μὴ νόμον φαῦλον, ἔχοντά γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχήν. ἂν οὖν ᾖ νόμος μὲν ὀλιγαρχικὸς δὲ ἢ δημοκρατικός, τί διοίσει περὶ τῶν ἠπορημένων; συμβήσεται γὰρ ὁμοίως τὰ λεχθέντα πρότερον.

11. περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἔστω τις ἕτερος λόγος· ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλίγους δέ, δόξειεν ἂν λέγεσθαι καί τιν' ἔχειν ἀπορίαν, τάχα δὲ κἂν ἀλήθειαν. τοὺς γὰρ πολλούς, ὧν ἕκαστός ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνήρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χορηγηθέντων· πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως, καὶ γίνεσθαι συνελθόντων, ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος, πολύποδα καὶ πολύχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ περὶ τὰ ἤθη καὶ τὴν διάνοιαν. διὸ καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν· ἄλλοι γὰρ ἄλλο τι μόριον, πάντα δὲ πάντες. ἀλλὰ τούτῳ διαφέρουσιν οἱ σπουδαῖοι τῶν ἀνδρῶν ἑκάστου τῶν πολλῶν, ὥσπερ καὶ τῶν μὴ καλῶν τοὺς καλούς φασι, καὶ τὰ γεγραμμένα διὰ τέχνης τῶν ἀληθινῶν, τῷ συνῆχθαι τὰ διεσπαρμένα χωρὶς εἰς ἕν, ἐπεὶ κεχωρισμένων γε κάλλιον ἔχειν τοῦ γεγραμμένου τουδὶ μὲν τὸν ὀφθαλμὸν ἑτέρου δέ τινος ἕτερον μόριον. εἰ μὲν οὖν περὶ πάντα δῆμον καὶ περὶ πᾶν πλῆθος ἐνδέχεται ταύτην εἶναι τὴν διαφορὰν τῶν πολλῶν πρὸς τοὺς ὀλίγους σπουδαίους, ἄδηλον,

ogni altro? In tal caso, necessariamente tutti gli altri sarebbero privi di onori, giudicati indegni di ricoprire pubbliche cariche, perché a nostro parere le cariche sono onori, e quindi, se comandano sempre gli stessi, il resto dei cittadini sarebbe di necessità privo di onori. È meglio allora che uno solo, il migliore di tutti, sia al potere? Ma questa è una forma ancora più radicale di oligarchia, perché sarebbero in numero maggiore quelli privati degli onori. Però qualcuno potrebbe ritenere poco saggio attribuire tutto il comando a un uomo piuttosto che alla legge, visto che l'uomo ha un'anima esposta al rischio delle passioni. Tuttavia, qualora sovrana sia la legge – non importa se di ispirazione oligarchica o democratica –, che cosa cambia nei casi messi in discussione? Ecco riemergere gli stessi problemi discussi in precedenza.

11[10]. Gli altri argomenti meritano un diverso discorso. La tesi che la sovranità spetti alla maggioranza piuttosto che ai pochi migliori sembra sostenibile, anche se forse è in parte problematica e in parte vera. Infatti i molti, seppure presi uno per uno non siano uomini di valore, una volta che si siano raggruppati, possono risul- 1281 b
tare migliori di quegli altri, non individualmente ma nel complesso, come i banchetti cui molti contribuiscono riescono meglio di quelli allestiti da uno solo. Siccome sono in gran numero, ognuno ha una parte di virtù e di saggezza, e dal loro concorso viene fuori come un unico uomo, dai molti piedi e altrettante mani, e dotato di molti sensi e, analogamente, di buoni costumi e d'intelligenza. Per questo la maggioranza dà giudizi più validi anche sulle opere musicali e poetiche, perché, se ognuno risponde su una parte, l'insieme risponde su tutto. La differenza fra i buoni cittadini e uno qualsiasi della massa è come quella che – si suole dire – c'è fra i belli e i non belli e fra le rappresentazioni artistiche e i loro modelli reali, e consiste nel fatto che si concentrano in un unico soggetto le qualità che si trovano disperse in più individui, anche se, nei singoli casi, uno può avere l'occhio più bello di quello ritratto, e così un altro un'altra parte del corpo. Non siamo certi se questa differenza tra la maggioranza dei cittadini e l'esiguo gruppo dei buoni valga per ogni popolo e per ogni massa; anzi, per Zeus, in alcuni casi ciò

ἴσως δὲ νὴ Δία δῆλον ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον (ὁ γὰρ αὐτὸς κἂν ἐπὶ τῶν θηρίων ἁρμόσειε λόγος· καίτοι τί διαφέρουσιν ἔνιοι τῶν θηρίων ὡς ἔπος εἰπεῖν;)· ἀλλὰ περὶ τὶ πλῆθος οὐδὲν εἶναι κωλύει τὸ λεχθὲν ἀληθές. διὸ καὶ τὴν πρότερον εἰρημένην ἀπορίαν λύσειεν ἄν τις διὰ τούτων καὶ τὴν ἐχομένην αὐτῆς, τίνων δεῖ κυρίους εἶναι τοὺς ἐλευθέρους καὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν. τοιοῦτοι δ' εἰσὶν ὅσοι μήτε πλούσιοι μήτε ἀξίωμα ἔχουσιν ἀρετῆς μηδὲ ἕν. τὸ μὲν γὰρ μετέχειν αὐτοὺς τῶν ἀρχῶν τῶν μεγίστων οὐκ ἀσφαλές (διά τε γὰρ ἀδικίαν καὶ δι' ἀφροσύνην τὰ μὲν ἀδικεῖν ἀνάγκη τὰ δ' ἁμαρτάνειν αὐτούς)· τὸ δὲ μὴ μεταδιδόναι μηδὲ μετέχειν φοβερόν (ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην). λείπεται δὴ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς. διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπί τε τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόνας οὐκ ἐῶσιν. πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἱκανὴν αἴσθησιν, καὶ μιγνύμενοι τοῖς βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν, καθάπερ ἡ μὴ καθαρὰ τροφὴ μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιεῖ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης· χωρὶς δ' ἕκαστος ἀτελὴς περὶ τὸ κρίνειν ἐστίν. ἔχει δ' ἡ τάξις αὕτη τῆς πολιτείας ἀπορίαν πρώτην μὲν ὅτι δόξειεν ἂν τοῦ αὐτοῦ εἶναι τὸ κρῖναι τίς ὀρθῶς ἰάτρευκεν, οὗπερ καὶ τὸ ἰατρεῦσαι καὶ ποιῆσαι ὑγιᾶ τὸν κάμνοντα τῆς νόσου τῆς παρούσης· οὗτος δ' ἐστὶν ὁ ἰατρός. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐμπειρίας καὶ τέχνας. ὥσπερ οὖν ἰατρὸν δεῖ διδόναι τὰς εὐθύνας ἐν ἰατροῖς, οὕτω καὶ τοὺς ἄλλους ἐν τοῖς ὁμοίοις. ἰατρὸς δ' ὅ τε δημιουργὸς καὶ ὁ ἀρχιτεκτονικὸς καὶ τρίτος ὁ πεπαιδευμένος περὶ τὴν τέχνην (εἰσὶ γάρ τινες τοιοῦτοι καὶ περὶ πάσας ὡς εἰπεῖν τὰς τέχνας)· ἀποδίδομεν δὲ τὸ κρίνειν οὐδὲν ἧττον τοῖς πεπαιδευμένοις ἢ τοῖς εἰδόσιν. ἔπειτα καὶ περὶ τὴν αἵρεσιν τὸν αὐτὸν ἂν

è proprio impossibile (perché allora il discorso avrebbe valore anche per gli animali selvaggi: per quanto – mi sia lecito dirlo! – che cosa distingue alcune persone dalle bestie?); nulla vieta, tuttavia, che quanto si è appena affermato sia vero per qualche maggioranza. Le nostre osservazioni contribuiscono a risolvere il problema prima sollevato e anche un altro ad esso collegato: su che cosa hanno autorità i liberi cittadini e la maggioranza, tenuto conto che essi non sono né ricchi, né mostrano di avere una particolare virtù? La loro condivisione delle cariche più elevate non dà sicurezza (perché, a causa della mancanza di equità e di senno, in alcuni casi, fatalmente, fanno scelte inique e in altri decisamente errate), ma escluderli dal potere e non coinvolgerli potrebbe essere pericoloso (perché, quando la gran parte dei cittadini è disprezzata e povera, necessariamente ci si trova con una città piena di gente ostile). Non resta che renderli partecipi delle deliberazioni e dei giudizi, come del resto disposero Solone e altri legislatori, che li ammisero alla scelta dei magistrati e alla valutazione del rendiconto dei governanti, ma non all'esercizio delle cariche individualmente. Fintanto che sono tutti insieme, infatti, hanno una corretta percezione delle cose, e poi, assimilandosi ai migliori, finiscono col giovare alla città come un alimento non puro mescolato a uno puro rende il risultato complessivo più proficuo di una piccola quantità di quello puro. Invece ciascuno di loro, preso isolatamente, sarebbe impreparato a giudicare. Tuttavia, un tale ordinamento della città pone un primo problema: sembrerebbe che sia competenza dello stesso uomo, che sa come curare e guarire un paziente dalla malattia da cui è affetto – e cioè del medico –, formulare un giudizio su chi ha ben attuato una terapia. Questo dovrebbe valere per ogni altra profes- 1282 a
sione e arte, di modo che sia un medico a valutare i medici, e così un determinato esperto a valutare i suoi colleghi. È vero però che medico potrebbe essere sia chi pratica l'arte medica, sia chi dirige, sia, in terzo luogo, chi ha una formazione medica (si può dire che tali figure professionali siano presenti in tutte le arti); e noi riconosciamo la capacità di giudicare tanto a chi è solo un conoscitore, quanto a chi è un vero esperto. Sembra che nelle elezio-

δόξειεν ἔχειν τρόπον. καὶ γὰρ τὸ ἑλέσθαι ὀρθῶς τῶν εἰδότων ἔργον ἐστίν, οἷον γεωμέτρην τε τῶν γεωμετρικῶν καὶ κυβερνήτην τῶν κυβερνητικῶν. εἰ γὰρ καὶ περὶ ἐνίων ἔργων καὶ τεχνῶν μετέχουσι καὶ τῶν ἰδιωτῶν τινες, ἀλλ' οὔ τι τῶν εἰδότων γε μᾶλλον. ὥστε κατὰ μὲν τοῦτον τὸν λόγον οὐκ ἂν εἴη τὸ πλῆθος ποιητέον κύριον οὔτε τῶν ἀρχαιρεσιῶν οὔτε τῶν εὐθυνῶν. ἀλλ' ἴσως οὐ πάντα ταῦτα λέγεται καλῶς διά τε τὸν πάλαι λόγον, ἂν ᾖ τὸ πλῆθος μὴ λίαν ἀνδραποδῶδες (ἔσται γὰρ ἕκαστος μὲν χείρων κριτὴς τῶν εἰδότων, ἅπαντες δὲ συνελθόντες ἢ βελτίους ἢ οὐ χείρους), καὶ ὅτι περὶ ἐνίων οὔτε μόνον ὁ ποιήσας οὔτ' ἄριστ' ἂν κρίνειεν, ὅσων τἄργα γινώσκουσι καὶ οἱ μὴ ἔχοντες τὴν τέχνην, οἷον οἰκίαν οὐ μόνον ἐστὶ γνῶναι τοῦ ποιήσαντος, ἀλλὰ καὶ βέλτιον ὁ χρώμενος αὐτῇ κρινεῖ (χρῆται δ' ὁ οἰκονόμος), καὶ πηδάλιον κυβερνήτης τέκτονος, καὶ θοίνην ὁ δαιτυμὼν ἀλλ' οὐχ ὁ μάγειρος. ταύτην μὲν οὖν τὴν ἀπορίαν τάχα δόξειέ τις ἂν οὕτω λύειν ἱκανῶς· ἄλλη δ' ἐστὶν ἐχομένη ταύτης. δοκεῖ γὰρ ἄτοπον εἶναι τὸ μειζόνων εἶναι κυρίους τοὺς φαύλους τῶν ἐπιεικῶν, αἱ δ' εὔθυναι καὶ αἱ τῶν ἀρχῶν αἱρέσεις εἰσὶ μέγιστον· ἃς ἐν ἐνίαις πολιτείαις, ὥσπερ εἴρηται, τοῖς δήμοις ἀποδιδόασιν· ἡ γὰρ ἐκκλησία κυρία πάντων τῶν τοιούτων ἐστίν. καίτοι τῆς μὲν ἐκκλησίας μετέχουσι καὶ βουλεύουσι καὶ δικάζουσιν ἀπὸ μικρῶν τιμημάτων καὶ τῆς τυχούσης ἡλικίας, ταμιεύουσι δὲ καὶ στρατηγοῦσι καὶ τὰς μεγίστας ἀρχὰς ἄρχουσιν ἀπὸ μεγάλων. ὁμοίως δή τις ἂν λύσειε καὶ ταύτην τὴν ἀπορίαν. ἴσως γὰρ ἔχει καὶ ταῦτ' ὀρθῶς. οὐγὰρ ὁ δικαστὴς οὐδ' ὁ βουλευτὴς οὐδ' ὁ ἐκκλησιαστὴς ἄρχων ἐστίν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος· τῶν δὲ ῥηθέντων ἕκαστος μόριόν ἐστι τούτων (λέγω δὲ

ni degli uomini di governo si debba procedere con lo stesso metodo, perché una scelta oculata è compito di chi è un vero esperto: ad esempio, la scelta di un geometra spetta ai geometri e quella di un navigatore ai navigatori. Se pure in certi campi e in certe tecniche intervengono anche dei profani, non lo fanno certo allo stesso livello degli esperti: allora, a questa stregua, non si dovrebbe concedere alla massa dei cittadini il potere di scegliere e valutare i governanti. Però, tutto quanto abbiamo appena detto forse non sempre va bene, sia per il discorso fatto prima, quando cioè la massa non sia del tutto sprovveduta (ciascuno, preso individualmente, sarà giudice peggiore dei competenti, ma tutti, nel loro complesso, potrebbero essere migliori o quanto meno non peggiori), sia perché talvolta chi sa fare qualcosa non è detto che sia l'unico o il miglior giudice rispetto a quanti, pur non avendo l'arte di produrlo, conoscono l'oggetto: per esempio, la casa non la conosce solo l'architetto che la costruisce, ma anche, e ancor meglio, sa giudicarla chi l'ha in uso (e la usa chi l'amministra), e così sa valutare un timone più un nocchiero che un carpentiere, e un banchetto più un invitato che il cuoco. Si potrebbe forse pensare che con il presente discorso abbiamo dato una soddisfacente risposta alla questione, se non fosse che, collegato a questo problema, ce n'è un altro. Sembra assurdo che gli stolti siano responsabili di decisioni più rilevanti che non la gente perbene; tuttavia, compiti come il rendiconto dei magistrati e la loro elezione, che sono di fondamentale importanza, in certe costituzioni, come si è detto, sono affidati alla gente del popolo (l'assemblea del popolo è sovrana in tutti questi campi). Eppure, dell'assemblea fanno parte persone di basso censo e di qualsiasi età, che possono altresì esercitare un potere deliberativo e giudiziario, mentre le cariche di amministratori, strateghi e quelle più elevate sono appannaggio dei grandi possidenti. Un siffatto problema ammette una soluzione analoga al precedente, e forse anche in questo caso la legge non è mal fatta. Effettivamente, chi comanda non è né il giudice né il membro del Consiglio né quello dell'assemblea popolare, ma il tribunale, il Consiglio e il popolo, in quanto ciascuno dei personaggi citati (ossia il mem-

[μόριον] τὸν βουλευτὴν καὶ τὸν ἐκκλησιαστὴν καὶ τὸν δικαστήν)· ὥστε δικαίως κύριον μειζόνων τὸ πλῆθος· ἐκ γὰρ πολλῶν ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλὴ καὶ τὸ δικαστήριον. καὶ τὸ τίμημα δὲ πλεῖον τὸ πάντων τούτων ἢ τὸ τῶν καθ' ἕνα καὶ κατ' ὀλίγους μεγάλας ἀρχὰς ἀρχόντων. ταῦτα μὲν οὖν διωρίσθω τοῦτον τὸν τρόπον· ἡ δὲ πρώτη λεχθεῖσα ἀπορία ποιεῖ φανερὸν οὐδὲν οὕτως ἕτερον ὡς ὅτι δεῖ τοὺς νόμους εἶναι κυρίους κειμένους ὀρθῶς, τὸν ἄρχοντα δέ, ἄν τε εἷς ἄν τε πλείους ὦσι, περὶ τούτων εἶναι κυρίους περὶ ὅσων ἐξαδυνατοῦσιν οἱ νόμοι λέγειν ἀκριβῶς διὰ τὸ μὴ ῥᾴδιον εἶναι καθόλου διορίσαι περὶ πάντων. ὁποίους μέντοι τινὰς εἶναι δεῖ τοὺς ὀρθῶς κειμένους νόμους, οὐδέν πω δῆλον, ἀλλ' ἔτι μένει τὸ πάλαι διαπορηθέν. ἅμα γὰρ καὶ ὁμοίως ταῖς πολιτείαις ἀνάγκη καὶ τοὺς νόμους φαύλους ἢ σπουδαίους εἶναι, καὶ δικαίους ἢ ἀδίκους. πλὴν τοῦτό γε φανερόν, ὅτι δεῖ πρὸς τὴν πολιτείαν κεῖσθαι τοὺς νόμους. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, δῆλον ὅτι τοὺς μὲν κατὰ τὰς ὀρθὰς πολιτείας ἀναγκαῖον εἶναι δικαίους τοὺς δὲ κατὰ τὰς παρεκβεβηκυίας οὐ δικαίους.

12. ἐπεὶ δ' ἐν πάσαις μὲν ταῖς ἐπιστήμαις καὶ τέχναις ἀγαθὸν τὸ τέλος, μέγιστον δὲ καὶ μάλιστα ἐν τῇ κυριωτάτῃ πασῶν, αὕτη δ' ἐστὶν ἡ πολιτικὴ δύναμις, ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον, δοκεῖ δὲ πᾶσιν ἴσον τι τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ μέχρι γέ τινος ὁμολογοῦσι τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις, ἐν οἷς διώρισται περὶ τῶν ἠθικῶν (τὶ γὰρ καὶ τισὶ τὸ δίκαιον, καὶ δεῖν τοῖς ἴσοις ἴσον εἶναί φασιν), ποίων δὴ ἰσότης ἐστὶ καὶ ποίων ἀνισότης, δεῖ μὴ λανθάνειν. ἔχει γὰρ τοῦτ' ἀπορίαν καὶ φιλοσοφίαν πολιτικήν. ἴσως γὰρ ἂν φαίη τις κατὰ παντὸς ὑπεροχὴν ἀγαθοῦ δεῖν ἀνίσως νενεμῆσθαι τὰς ἀρχάς, εἰ πάντα τὰ λοιπὰ μηδὲν διαφέροιεν ἀλλ' ὅμοιοι τυγχάνοιεν ὄντες· τοῖς γὰρ διαφέρουσιν ἕτερον εἶναι τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ' ἀξίαν. ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτ' ἀληθές, ἔσται

bro del Consiglio, quello dell'assemblea, il giudice) è solo una parte di queste istituzioni: è dunque la maggioranza a decidere sulle cose più importanti, perché il popolo, il Consiglio e il tribunale sono costituiti da più membri. Il reddito complessivo di tutti questi è certamente superiore al reddito di quell'uno o di quei pochi che hanno grandi incarichi di governo. Così va definita questa materia. 1282 b
La prima questione enunciata chiarisce soprattutto che la sovranità spetta alle leggi, quando siano ben poste, mentre chi governa – non importa se sia un'unica persona o più – deve avere autorità su quei campi in cui la legge non può esprimersi con precisione, per il fatto che è difficile fissare in categorie universali ogni singolo caso. Però non è ancora evidente quali caratteristiche dovrebbero avere le buone leggi, e la questione di prima è ancora sospesa. Certo, non diversamente dalle costituzioni, pure le leggi saranno necessariamente cattive o buone, eque o inique. Almeno questo è chiaro, che devono essere in armonia con la costituzione. Una volta ammesso ciò, per forza di cose, quelle che sono conformi a una buona costituzione saranno eque, quelle che sono conformi a una costituzione deviata saranno inique.

12[11]. Considerato che in tutte le scienze e le arti il fine è costituito da un bene, il bene sommo e di massimo pregio sarà compreso nel sapere che è il più efficace di tutti, vale a dire in quello politico. E il bene politico è la giustizia, ossia l'interesse comune. Ora, tutti sono dell'idea che il giusto sia una specie di uguaglianza, ed entro certi limiti convengono anche su quegli asserti filosofici definiti negli scritti di etica: vale a dire, che la giustizia è un qualcosa in relazione a qualcuno, un uguale dovuto a certi uguali. Ma non può sfuggire di quali soggetti deve essere uguaglianza e di quali non deve esserlo, perché questo è un problema tipico della filosofia politica. Una tesi potrebbe essere che, sulla base del principio dell'eccellenza in ciascun bene, le cariche dovrebbero essere spartite in maniera disuguale, anche se in tutto il resto non si pone nessuna discriminazione fra i cittadini, ma tutti si trovano ad essere uguali: per quelli che si distinguono, infatti, vale un altro criterio di giustizia commisurato al loro valore. Ma, se questo fosse vero,

καὶ κατὰ χρῶμα καὶ κατὰ μέγεθος καὶ καθ' ὁτιοῦν τῶν ἀγαθῶν πλεονεξία τις τῶν πολιτικῶν δικαίων τοῖς ὑπερέχουσιν. ἢ τοῦτο ἐπιπόλαιον τὸ ψεῦδος; φανερὸν δ' ἐπὶ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν καὶ δυνάμεων· τῶν γὰρ ὁμοίων αὐλητῶν τὴν τέχνην οὐ δοτέον πλεονεξίαν τῶν αὐλῶν τοῖς εὐγενεστέροις (οὐδὲν γὰρ αὐλήσουσι βέλτιον), δεῖ δὲ τῷ κατὰ τὸ ἔργον ὑπερέχοντι διδόναι καὶ τῶν ὀργάνων τὴν ὑπεροχήν. εἰ δὲ μήπω δῆλον τὸ λεγόμενον, ἔτι μᾶλλον αὐτὸ προαγαγοῦσιν ἔσται φανερόν. εἰ γὰρ εἴη τις ὑπερέχων μὲν κατὰ τὴν αὐλητικήν, πολὺ δ' ἐλλείπων κατ' εὐγένειαν ἢ κάλλος, εἰ καὶ μεῖζον ἕκαστον ἐκείνων ἀγαθόν ἐστι τῆς αὐλητικῆς (λέγω δὲ τήν τ' εὐγένειαν καὶ τὸ κάλλος), καὶ κατὰ τὴν ἀναλογίαν ὑπερέχουσι πλέον τῆς αὐλητικῆς ἢ ἐκεῖνος κατὰ τὴν αὐλητικήν, ὅμως τούτῳ δοτέον τοὺς διαφέροντας
1283 a τῶν αὐλῶν. δεῖ γὰρ εἰς τὸ ἔργον συμβάλλεσθαι τὴν ὑπεροχὴν καὶ τοῦ πλούτου καὶ τῆς εὐγενείας, συμβάλλονται δ' οὐδέν. ἔτι κατά γε τοῦτον τὸν λόγον πᾶν ἀγαθὸν πρὸς πᾶν ἂν εἴη συμβλητόν. εἰ γὰρ μᾶλλον τὸ τὶ μέγεθος, καὶ ὅλως ἂν τὸ μέγεθος ἐνάμιλλον εἴη καὶ πρὸς πλοῦτον καὶ πρὸς ἐλευθερίαν· ὥστ' εἰ πλεῖον ὁδὶ διαφέρει κατὰ μέγεθος ἢ ὁδὶ κατ' ἀρετήν, ⟨εἰ⟩ καὶ [πλεῖον] ὑπερέχει ὅλως ἀρετὴ μεγέθους, εἴη ἂν συμβλητὰ πάντα. τοσόνδε γὰρ [μέγεθος] εἰ κρεῖττον τοσοῦδε, τοσόνδε δῆλον ὡς ἴσον. ἐπεὶ δὲ τοῦτ' ἀδύνατον, δῆλον ὡς καὶ ἐπὶ τῶν πολιτικῶν εὐλόγως οὐ κατὰ πᾶσαν ἀνισότητ' ἀμφισβητοῦσι τῶν ἀρχῶν (εἰ γὰρ οἱ μὲν βραδεῖς οἱ δὲ ταχεῖς, οὐδὲν διὰ τοῦτο δεῖ τοὺς μὲν πλεῖον τοὺς δ' ἔλαττον ἔχειν, ἀλλ' ἐν τοῖς γυμνικοῖς ἀγῶσιν ἡ τούτων διαφορὰ λαμβάνει τὴν τιμήν)· ἀλλ' ἐξ ὧν πόλις συνέστηκεν, ἐν τούτοις ἀναγκαῖον ποιεῖσθαι τὴν ἀμφισβήτησιν. διόπερ εὐλόγως ἀντιποιοῦνται τῆς τιμῆς οἱ εὐγενεῖς καὶ ἐλεύ-

si finirebbe per far corrispondere a ciascun genere di superiorità – foss'anche nell'ambito del colore, della statura e di qualsiasi bene – un sovrappiù di diritti politici. Non è questo un evidente errore? Lo attestano dei casi tratti da altre scienze e abilità: ad esempio, in un gruppo di flautisti, tutti della stessa bravura, non si devono certamente affidare gli strumenti di particolare pregio a quelli di più nobili origini (questo infatti non migliorerà le loro prestazioni); si dovrà piuttosto equiparare l'eccellenza dello strumento all'eccellenza dell'esecutore. E, se quanto detto non fa abbastanza luce sull'argomento, queste ulteriori considerazioni aggiungeranno chiarezza. Poniamo che qualcuno mostri una superiorità nel suonare il flauto, ma sia di molto inferiore per quanto concerne la nobiltà delle origini e la bellezza; anche se queste qualità (la nobiltà e la bellezza) fossero entrambe di più alto valore rispetto all'abilità dell'auleta e in proporzione sovrastassero l'arte del flautista più di quanto costui superi i suoi concorrenti nel suonare lo strumento, ciò non toglie che proprio a lui dovrebbero essere affidati i flauti di miglior fattura. Perché, se è in gioco l'eccellenza dell'esecu- 1283 a
zione, la ricchezza e la nobiltà in nulla contribuiscono ad essa. Se si accettasse questa logica, ogni bene dovrebbe essere confrontabile con ogni altro. Se una certa statura fosse criterio di superiorità, allora la statura dovrebbe esserlo in generale, anche in competizione con la ricchezza e la libertà. In tal modo, se uno si distingue per l'altezza più che un altro per la virtù, ⟨quantunque⟩ in assoluto quest'ultima conti più della prima, tutto dovrebbe commisurarsi con tutto, perché, se un certo valore può essere superiore ad un altro, allora nulla esclude che possa venire considerato equivalente. Ma, poiché questo è impossibile, è senz'altro ragionevole che le cariche politiche non si mettano in palio sulla base di una qualsiasi differenza (ad esempio, se alcuni sono lenti e altri veloci, non per questo gli uni devono avere più diritti e gli altri meno, salvo che non si tratti di gare atletiche dove si premiano proprio le differenze di tal genere), bensì solo di quelle che risultano elementi essenziali della città: su queste necessariamente si dovrà fare la competizione. Pertanto è giusto che nell'agone politico si contendano

θεροι καὶ πλούσιοι. δεῖ γὰρ ἐλευθέρους τ' εἶναι καὶ τίμημα φέροντας (οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ οὐδ' ἐκ δούλων)· ἀλλὰ μὴν εἰ δεῖ τούτων, δῆλον ὅτι καὶ δικαιοσύνης καὶ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς. οὐδὲ γὰρ ἄνευ τούτων οἰκεῖσθαι πόλιν δυνατόν· πλὴν ἄνευ μὲν τῶν προτέρων ἀδύνατον εἶναι πόλιν, ἄνευ δὲ τούτων οἰκεῖσθαι καλῶς.

13. πρὸς μὲν οὖν τὸ πόλιν εἶναι δόξειεν ἂν ἢ πάντα ἢ ἔνιά γε τούτων ὀρθῶς ἀμφισβητεῖν, πρὸς μέντοι ζωὴν ἀγαθὴν ἡ παιδεία καὶ ἡ ἀρετὴ μάλιστα δικαίως ἂν ἀμφισβητοίησαν, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον. ἐπεὶ δ' οὔτε πάντων ἴσον ἔχειν δεῖ τοὺς ἴσους ἕν τι μόνον ὄντας, οὔτε ἄνισον τοὺς ἀνίσους καθ' ἕν, ἀνάγκη πάσας εἶναι τὰς τοιαύτας πολιτείας πεφευγυίας. εἴρηται μὲν οὖν καὶ πρότερον ὅτι διαμφισβητοῦσι τρόπον τινὰ δικαίως πάντες, ἁπλῶς δ' οὐ πάντες δικαίως· οἱ πλούσιοι μὲν ὅτι πλεῖον μέτεστι τῆς χώρας αὐτοῖς, ἡ δὲ χώρα κοινόν, ἔτι πρὸς τὰ συμβόλαια πιστοὶ μᾶλλον ὡς ἐπὶ τὸ πλέον· οἱ δὲ ἐλεύθεροι καὶ εὐγενεῖς ὡς ἐγγὺς ἀλλήλων (πολῖται γὰρ μᾶλλον οἱ γενναιότεροι τῶν ἀγεννῶν, ἡ δ' εὐγένεια παρ' ἑκάστοις οἴκοι τίμιος)· ἔτι διότι βελτίους εἰκὸς τοὺς ἐκ βελτιόνων, εὐγένεια γάρ ἐστιν ἀρετὴ γένους· ὁμοίως δὲ φήσομεν δικαίως καὶ τὴν ἀρετὴν ἀμφισβητεῖν, κοινωνικὴν γὰρ ἀρετὴν εἶναί φαμεν τὴν δικαιοσύνην, ᾗ πάσας ἀναγκαῖον ἀκολουθεῖν τὰς ἄλλας· ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ πλείους πρὸς τοὺς ἐλάττους, καὶ γὰρ κρείττους καὶ πλουσιώτεροι καὶ βελτίους εἰσίν, ὡς λαμβανομένων τῶν πλειόνων πρὸς τοὺς ἐλάττους. ἆρ' οὖν εἰ πάντες εἶεν ἐν μιᾷ πόλει, λέγω δ' οἷον οἵ τ' ἀγαθοὶ καὶ οἱ πλούσιοι καὶ ⟨οἱ⟩ εὐγενεῖς, ἔτι δὲ πλῆθος ἄλλο τι πολιτικόν, πότερον ἀμφισβήτησις ἔσται τίνας ἄρχειν δεῖ, ἢ οὐκ ἔσται; καθ' ἑκάστην μὲν οὖν πολιτείαν τῶν εἰρημένων ἀν-

l'onore i nobili, i liberi e i ricchi, dato che questi, necessariamente, devono essere sia liberi sia contribuenti dello stato (perché non è pensabile una città fatta esclusivamente di poveri, o anche di schiavi). Tuttavia, se c'è bisogno di tali classi, evidentemente ci sarà bisogno anche della giustizia e della virtù politica, per il fatto che in assenza di esse non si potrebbe amministrare una città. Anzi, senza le prime addirittura non può esistere una città, e senza le seconde una città ben organizzata.

13[12]. Risultano esserci fondati motivi per affermare che questi elementi, o tutti o in parte, siano necessari all'esistenza di una città, mentre, come si diceva poc'anzi, sono essenzialmente l'educazione e la virtù ad avere il diritto di competere per una buona vita. Poiché quelli che solo per certi aspetti sono pari agli altri non devono avere uguale riconoscimento in ogni ambito, e neppure deve essere distinto in ogni campo chi non è al livello degli altri in un solo ambito, tutte le costituzioni organizzate in tal modo sono di necessità deviazioni. Come prima si diceva, non c'è nessuno che in politica non si metta in gara, anche con qualche buona giustificazione, pur se non tutti hanno una piena giustificazione: i ricchi avanzano la loro candidatura perché vantano diritti sulla maggior parte del territorio, cioè su un bene comune, e perché nei contratti sono in generale più affidabili; i liberi e i nobili perché sono più affini fra loro (effettivamente, chi ha origini nobili è più cittadino di chi non ne ha, e comunque la nobiltà, nella patria di ciascuno, è ritenuta un segno di distinzione), e anche perché è verosimile che dai migliori discendano i migliori, in quanto la nobiltà è la virtù di una stirpe. Per le stesse ragioni diremo che anche la virtù ha giusti titoli per competere, poiché riconosciamo che la giustizia è una virtù collettiva e da essa deriva ogni altra. Neppure la maggioranza difetta di buone ragioni nei confronti della minoranza perché, una volta che si contrappongano i più ai meno, in questo confronto è più forte, più ricca e in definitiva migliore. Insomma, se tutti costoro – cioè i 1283 b
buoni, i ricchi e ⟨i⟩ nobili, per non dire dell'altra massa di cittadini – si trovassero a convivere in un'unica città, sorgerebbe un certo conflitto per il potere, oppure no? In ciascuna delle costituzioni

αμφισβήτητος ἡ κρίσις τίνας ἄρχειν δεῖ (τοῖς γὰρ κυρίοις διαφέρουσιν ἀλλήλων, οἷον ἡ μὲν τῷ διὰ πλουσίων ἡ δὲ τῷ διὰ τῶν σπουδαίων ἀνδρῶν εἶναι, καὶ τῶν ἄλλων ἑκάστη τὸν αὐτὸν τρόπον)· ἀλλ' ὅμως σκοπῶμεν, ὅταν περὶ τὸν αὐτὸν ταῦθ' ὑπάρχῃ χρόνον, πῶς διοριστέον. εἰ δὴ τὸν ἀριθμὸν εἶεν ὀλίγοι πάμπαν οἱ τὴν ἀρετὴν ἔχοντες, τίνα δεῖ διελεῖν τρόπον; ἢ τὸ «ὀλίγοι» πρὸς τὸ ἔργον δεῖ σκοπεῖν, εἰ δυνατοὶ διοικεῖν τὴν πόλιν ἢ τοσοῦτοι τὸ πλῆθος ὥστ' εἶναι πόλιν ἐξ αὐτῶν; ἔστι δὲ ἀπορία τις πρὸς ἅπαντας τοὺς διαμφισβητοῦντας περὶ τῶν πολιτικῶν τιμῶν. δόξαιεν γὰρ ⟨ἂν⟩ οὐδὲν λέγειν δίκαιον οἱ διὰ τὸν πλοῦτον ἀξιοῦντες ἄρχειν, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ κατὰ γένος· δῆλον γὰρ ὡς εἴ τις πάλιν εἷς πλουσιώτερος ἁπάντων ἐστί, δηλονότι κατὰ τὸ αὐτὸ δίκαιον τοῦτον ἄρχειν τὸν ἕνα ἁπάντων δεήσει, ὁμοίως δὲ καὶ τὸν εὐγενείᾳ διαφέροντα τῶν ἀμφισβητούντων δι' ἐλευθερίαν. ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἴσως συμβήσεται καὶ περὶ τὰς ἀριστοκρατίας ἐπὶ τῆς ἀρετῆς· εἰ γάρ τις εἷς ἀμείνων ἀνὴρ εἴη τῶν ἄλλων τῶν ἐν τῷ πολιτεύματι σπουδαίων ὄντων, τοῦτον εἶναι δεῖ κύριον κατὰ ταὐτὸ δίκαιον. οὐκοῦν εἰ καὶ τὸ πλῆθος εἶναί γε δεῖ κύριον διότι κρείττους εἰσὶ τῶν ὀλίγων, κἂν εἷς ἢ πλείους μὲν τοῦ ἑνὸς ἐλάττους δὲ τῶν πολλῶν κρείττους ὦσι τῶν ἄλλων, τούτους ἂν δέοι κυρίους εἶναι μᾶλλον ἢ τὸ πλῆθος. πάντα δὴ ταῦτ' ἔοικε φανερὸν ποιεῖν ὅτι τούτων τῶν ὅρων οὐδεὶς ὀρθός ἐστι, καθ' ὃν ἀξιοῦσιν αὐτοὶ μὲν ἄρχειν τοὺς δ' ἄλλους ὑπὸ σφῶν ἄρχεσθαι πάντας. καὶ γὰρ δὴ καὶ πρὸς τοὺς κατ' ἀρετὴν ἀξιοῦντας κυρίους εἶναι τοῦ πολιτεύματος, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς κατὰ πλοῦτον, ἔχοιεν ἂν λέγειν τὰ πλήθη λόγον τινὰ δίκαιον· οὐδὲν γὰρ κωλύει ποτὲ τὸ πλῆθος εἶναι βέλτιον· τῶν ὀλίγων καὶ πλουσιώτερον, οὐχ ὡς καθ' ἕκαστον ἀλλ' ὡς ἀθρόους. διὸ καὶ πρὸς τὴν ἀπορίαν ἣν ζητοῦσι καὶ προβάλλουσί τινες ἐνδέχεται τοῦτον τὸν τρόπον ἁπαντᾶν. ἀποροῦσι γάρ τινες πότερον τῷ νομοθέτῃ νομοθετητέον, βουλομένῳ τίθεσθαι τοὺς ὀρθοτάτους νόμους, πρὸς τὸ τῶν βελτιόνων συμ-

trattate non è in discussione il modo di scegliere chi deve comandare (perché esse si distinguono l'una dall'altra proprio per la natura di questi governanti: l'una si affida ai ricchi, l'altra a uomini di specchiata virtù, e analogamente fa ciascuna delle altre), ma noi siamo in cerca di una soluzione per il caso in cui tutti i contendenti si presentino insieme nello stesso momento. E se fosse troppo esiguo il numero dei virtuosi, quale modalità di scelta seguiremo? Si dovrà guardare solo al loro numero per vedere se con esso sono in grado di dirigere la città, oppure valutare se sono abbastanza da costituire l'intero stato? A questo punto sorge un problema che riguarda tutti quelli che scendono in lizza per le cariche politiche. Si può infatti ritenere che manchi ogni legittimità a quelli che pretendono il comando in nome della ricchezza o delle nobili origini, perché senza dubbio, nel caso in cui si trovi uno che è più ricco di tutti loro, certamente questi avrebbe il medesimo diritto di comandare lui solo su tutti; e così dicasi di un uomo che si distingua per nobiltà sugli altri che sono in competizione in nome della loro condizione di uomini liberi. Ma forse la situazione si riproporrebbe anche nell'ambito delle aristocrazie per quanto concerne la virtù, perché, se ci fosse un solo uomo che superasse tutti i galantuomini che appartengono alla classe di governo, a questo, in forza dello stesso criterio di giustizia, dovrebbe toccare il potere. D'altra parte, se anche ammettiamo che la massa dei cittadini deve avere il potere perché è più forte della minoranza, e se poi uno o più d'uno – ma non ancora in maggioranza – fossero più forti degli altri, costoro, e non la massa, dovrebbero avere il potere. Tutto ciò sembra mettere in chiaro che nessuna di tali formule, secondo le quali qualcuno pretende di governare sugli altri, che a lui devono obbedire, è corretta. Infatti, anche a quelli che esigono il potere politico in nome della loro virtù o, analogamente, della loro ricchezza, la maggioranza dei cittadini potrebbe rivolgere questa giusta osservazione: nulla impedisce che la massa dei cittadini sia migliore dei pochi e più ricca, quando sia considerata non in riferimento ai singoli, ma nel suo complesso. In tal modo, si può anche rispondere al problema posto da alcuni che si chiedono se, nel suo sforzo di perfezionamen-

φέρον ἢ πρὸς τὸ τῶν πλειόνων, ὅταν συμβαίνῃ τὸ λεχθέν·
τὸ δ' ὀρθὸν ληπτέον ἴσως· τὸ δ' ἴσως ὀρθὸν πρὸς τὸ τῆς
πόλεως ὅλης συμφέρον καὶ πρὸς τὸ κοινὸν τὸ τῶν πολι-
τῶν· πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρ-
1284 a χεσθαί ἐστι, καθ' ἑκάστην δὲ πολιτείαν ἕτερος, πρὸς δὲ τὴν
ἀρίστην ὁ δυνάμενος καὶ προαιρούμενος ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν
πρὸς τὸν βίον τὸν κατ' ἀρετήν. εἰ δέ τις ἔστιν εἷς τοσοῦτον
διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολήν, ἢ πλείους μὲν ἑνὸς μὴ
5 μέντοι δυνατοὶ πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ
συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν
δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ
δ' εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως·
ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ'
10 ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν
ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ
τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει
καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ
γάρ εἰσι νόμος. καὶ γὰρ γελοῖος ἂν εἴη νομοθετεῖν τις
15 πειρώμενος κατ' αὐτῶν. λέγοιεν γὰρ ἂν ἴσως ἅπερ Ἀντι-
σθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ
τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν. διὸ καὶ τίθενται τὸν ὀστρα-
κισμὸν αἱ δημοκρατούμεναι πόλεις, διὰ τὴν τοιαύτην αἰτίαν·
αὗται γὰρ δὴ δοκοῦσι διώκειν τὴν ἰσότητα μάλιστα πάντων,
20 ὥστε τοὺς δοκοῦντας ὑπερέχειν δυνάμει διὰ πλοῦτον ἢ πολυ-
φιλίαν ἤ τινα ἄλλην πολιτικὴν ἰσχὺν ὠστράκιζον καὶ μεθ-
ίστασαν ἐκ τῆς πόλεως χρόνους ὡρισμένους. μυθολογεῖται
δὲ καὶ τοὺς Ἀργοναύτας τὸν Ἡρακλέα καταλιπεῖν διὰ
τοιαύτην αἰτίαν· οὐ γὰρ ἐθέλειν αὐτὸν ἄγειν τὴν Ἀργὼ
25 μετὰ τῶν ἄλλων, ὡς ὑπερβάλλοντα πολὺ τῶν πλωτήρων.
διὸ καὶ τοὺς ψέγοντας τὴν τυραννίδα καὶ τὴν Περιάνδρου
Θρασυβούλῳ συμβουλίαν οὐχ ἁπλῶς οἰητέον ὀρθῶς ἐπιτιμᾶν
(φασὶ γὰρ τὸν Περίανδρον εἰπεῖν μὲν οὐδὲν πρὸς τὸν πεμ-
φθέντα κήρυκα περὶ τῆς συμβουλίας, ἀφαιροῦντα δὲ τοὺς
30 ὑπερέχοντας τῶν σταχύων ὁμαλῦναι τὴν ἄρουραν· ὅθεν

to delle leggi, il legislatore deve mirare all'interesse degli uomini migliori o dei più numerosi, quando si dia il caso sopra esposto? Bisogna intendere il giusto in termini di equità; e il giusto in termini di equità risponde all'utile dell'intera città e della collettività dei cittadini. Cittadino è, comunemente, colui che può comandare ed essere comandato, con regole diverse a seconda delle costituzioni, 1284 a
ma, nella migliore di esse, è chi può e vuole essere comandato e comandare in vista di una vita virtuosa. Se poi si trova un solo uomo, o più d'uno – purché non siano in numero tale da riempire una città –, che si distinguano per l'eccellenza della virtù, al punto che la virtù e la rilevanza politica di lui solo (se si tratta di una persona sola) o di essi (se sono più d'uno) non siano neppure da mettere a confronto con quelle di tutti gli altri, allora non si potrebbe più considerarli alla stregua di una parte qualsiasi della città, perché faremmo un torto a metterli alla pari degli altri, tenuto conto della loro virtù e del loro peso politico così fuori dall'ordinario: un individuo di tal fatta è come un dio fra gli uomini. Da questo si vede che la legge riguarda gli uguali per nascita e capacità, mentre per uomini di questa levatura non c'è legge: sono essi stessi la legge. E sarebbe ridicolo che qualcuno si mettesse a legiferare sul loro conto: verrebbe da rispondere quello che, secondo Antistene, dissero i leoni alle lepri quando pretendevano che tutti fossero su un piano di parità. Del resto, è proprio per questo motivo che le città democratiche istituirono l'ostracismo: esse, prefiggendosi in particolare di imporre l'uguaglianza a tutti, ostracizzano e allontanano dalla città per un certo periodo chiunque sembri acquistare troppo potere grazie alla sua ricchezza o popolarità, oppure per un'altra forma di peso politico. Del resto, perfino nella mitologia si racconta che gli Argonauti lasciarono indietro Ercole per un motivo analogo: Argo non volle portarlo con sé insieme con gli altri, perché era troppo superiore al resto dell'equipaggio. Non meritano dunque un assenso incondizionato quelli che condannano la tirannide e il consiglio che Periandro diede a Trasibulo (si racconta infatti che Periandro non disse una parola al messo incaricato di raccogliere il suo consiglio, ma si limitò a recidere le spighe che eccedevano in altezza così da

ἀγνοοῦντος μὲν τοῦ κήρυκος τοῦ γιγνομένου τὴν αἰτίαν, ἀπαγγείλαντος δὲ τὸ συμπεσόν, συννοῆσαι τὸν Θρασύβουλον ὅτι δεῖ τοὺς ὑπερέχοντας ἄνδρας ἀναιρεῖν). τοῦτο γὰρ οὐ μόνον συμφέρει τοῖς τυράννοις, οὐδὲ μόνον οἱ τύραννοι ποιοῦσιν, ἀλλ' ὁμοίως ἔχει καὶ περὶ τὰς ὀλιγαρχίας καὶ τὰς δημοκρατίας· ὁ γὰρ ὀστρακισμὸς τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν τρόπον τινὰ τῷ κολούειν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ φυγαδεύειν. τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ τὰς πόλεις καὶ τὰ ἔθνη ποιοῦσιν οἱ κύριοι τῆς δυνάμεως, οἷον Ἀθηναῖοι μὲν περὶ Σαμίους καὶ Χίους καὶ Λεσβίους (ἐπεὶ γὰρ θᾶττον ἐγκρατῶς ἔσχον τὴν ἀρχήν, ἐταπείνωσαν αὐτοὺς παρὰ τὰς συνθήκας), ὁ δὲ Περσῶν βασιλεὺς Μήδους καὶ Βαβυλωνίους καὶ τῶν ἄλλων τοὺς πεφρονηματισμένους διὰ τὸ γενέσθαι ποτ' ἐπ' ἀρχῆς ἐπέκοπτε πολλάκις. τὸ δὲ πρόβλημα καθόλου περὶ πάσας ἐστὶ τὰς πολιτείας, καὶ τὰς ὀρθάς· αἱ μὲν γὰρ παρεκβεβηκυῖαι πρὸς τὸ ἴδιον ἀποσκοποῦσαι τοῦτο δρῶσιν, οὐ μὴν ἀλλὰ περὶ τὰς τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ἐπισκοπούσας τὸν αὐτὸν ἔχει τρόπον. δῆλον δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν· οὔτε γὰρ γραφεὺς ἐάσειεν ἂν τὸν ὑπερβάλλοντα πόδα τῆς συμμετρίας ἔχειν τὸ ζῷον, οὐδ' εἰ διαφέροι τὸ κάλλος, οὔτε ναυπηγὸς πρύμναν ἢ τῶν ἄλλων τι μορίων τῶν τῆς νεώς, οὐδὲ δὴ χοροδιδάσκαλος τὸν μεῖζον καὶ κάλλιον τοῦ παντὸς χοροῦ φθεγγόμενον ἐάσει συγχορεύειν. ὥστε διὰ τοῦτο μὲν οὐδὲν κωλύει τοὺς μονάρχους συμφωνεῖν ταῖς πόλεσιν, εἰ τῆς οἰκείας ἀρχῆς ὠφελίμου ταῖς πόλεσιν οὔσης τοῦτο δρῶσιν. διὸ κατὰ τὰς ὁμολογουμένας ὑπεροχὰς ἔχει τι δίκαιον πολιτικὸν ὁ λόγος ὁ περὶ τὸν ὀστρακισμόν. βέλτιον μὲν οὖν τὸν νομοθέτην ἐξ ἀρχῆς οὕτω συστῆσαι τὴν πολιτείαν ὥστε μὴ δεῖσθαι τοιαύτης ἰατρείας· δεύτερος δὲ πλοῦς, ἂν συμβῇ, πειρᾶσθαι τοιούτῳ τινὶ διορθώματι διορθοῦν. ὅπερ οὐκ ἐγίγνετο περὶ τὰς πόλεις· οὐ γὰρ ἔβλεπον πρὸς τὸ τῆς πολιτείας τῆς οἰκείας συμφέρον, ἀλλὰ στασιαστικῶς ἐχρῶντο τοῖς ὀστρακισμοῖς. ἐν μὲν οὖν ταῖς παρεκβεβηκυίαις πολιτείαις ὅτι μὲν ἰδίᾳ συμ-

livellare il campo; il messo non comprese il motivo di questo gesto, e riferì il fatto, ma Trasibulo capì che si dovevano eliminare gli uomini che spiccavano sugli altri). Questo consiglio non va a vantaggio solo dei tiranni, né solamente i tiranni lo mettono in pratica, ma vale in pari misura per le oligarchie e le democrazie, perché l'ostracismo ha in un certo modo la stessa funzione di recidere, con l'esilio, tutti quelli che spiccano. Non diversamente, nell'ambito delle città e dei popoli, si comportano gli stati egemoni, come gli Ateniesi nei confronti degli abitanti di Samo, di Chio e di Lesbo (essi infatti, non appena conquistata la supremazia, imposero loro trattamenti umilianti in disprezzo di ogni trattato), e così pure il re dei 1284 b
Persiani, che a più riprese sterminava Medi, Babilonesi e altri popoli orgogliosi dei loro trascorsi di dominatori. Insomma, un tale problema riguarda in senso lato tutte le costituzioni, anche quelle ben fatte: se le costituzioni deviate si comportano in questo modo in vista del loro proprio interesse, anche quelle che operano per il bene comune non agiscono in modo diverso. Questo risulta evidente anche facendo riferimento alle altre scienze e arti: un pittore non lascerebbe mai che un animale abbia un piede con dimensioni sproporzionate, neppure se fosse straordinariamente bello, né un costruttore di navi costruirebbe una nave con la poppa o qualche altra parte dello scafo sproporzionata, e neppure il direttore del coro lascerebbe spazio a un coreuta dalla voce troppo squillante e armoniosa rispetto a tutti gli altri membri del coro. Detto ciò, non si vuole escludere che i monarchi possano essere in sintonia con le città se, nell'utilizzare un tale strumento, il loro potere personale va a vantaggio delle città. Per questo, il discorso sull'ostracismo ha una legittimità politica nei casi di conclamata superiorità, anche se sarebbe meglio che il legislatore realizzasse fin dall'inizio la costituzione in modo da non rendere necessario un tale rimedio. In seconda istanza, però, se le circostanze lo impongono, si può cercare di raddrizzare la situazione con questo provvedimento: ma non come solitamente è avvenuto nelle città, dove, con l'ostracismo, si mirava a interessi di parte e non all'utile della propria costituzione. Nelle costituzioni deviate è evidente che l'ostracismo è giusto e utile

φέρει καὶ δίκαιόν ἐστι, φανερόν, ἴσως δὲ καὶ ὅτι οὐχ ἁπλῶς
δίκαιον, καὶ τοῦτο φανερόν· ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας
ἔχει πολλὴν ἀπορίαν, οὐ κατὰ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν τὴν
ὑπεροχήν, οἷον ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ πολυφιλίας, ἀλλὰ
ἄν τις γένηται διαφέρων κατ' ἀρετήν, τί χρὴ ποιεῖν; οὐ
γὰρ δὴ φαῖεν ἂν δεῖν ἐκβάλλειν καὶ μεθιστάναι τὸν τοι-
οῦτον· ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἄρχειν γε τοῦ τοιούτου· παραπλήσιον
γὰρ κἂν εἰ τοῦ Διὸς ἄρχειν ἀξιοῖεν, μερίζοντες τὰς ἀρχάς.
λείπεται τοίνυν, ὅπερ ἔοικε πεφυκέναι, πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ
πάντας ἀσμένως, ὥστε βασιλέας εἶναι τοὺς τοιούτους ἀιδίους
ἐν ταῖς πόλεσιν.

14. ἴσως δὲ καλῶς ἔχει μετὰ τοὺς εἰρημένους λόγους μετα-
βῆναι καὶ σκέψασθαι περὶ βασιλείας· φαμὲν γὰρ τῶν
ὀρθῶν πολιτειῶν μίαν εἶναι ταύτην. σκεπτέον δὲ πότερον
συμφέρει τῇ μελλούσῃ καλῶς οἰκήσεσθαι καὶ πόλει καὶ
χώρᾳ βασιλεύεσθαι, ἢ οὔ, ἀλλ' ἄλλη τις πολιτεία μᾶλ-
λον, ἢ τισὶ μὲν συμφέρει τισὶ δ' οὐ συμφέρει. δεῖ δὴ
πρῶτον διελέσθαι πότερον ἕν τι γένος ἔστιν αὐτῆς ἢ πλείους
ἔχει διαφοράς. ῥᾴδιον δὴ τοῦτό γε καταμαθεῖν, ὅτι πλείω
τε γένη περιέχει καὶ τῆς ἀρχῆς ὁ τρόπος ἐστὶν οὐχ εἷς
πασῶν. ἡ γὰρ ἐν τῇ Λακωνικῇ πολιτείᾳ δοκεῖ μὲν εἶναι
βασιλεία μάλιστα τῶν κατὰ νόμον, οὐκ ἔστι δὲ κυρία πάν-
των, ἀλλ' ὅταν ἐξέλθῃ τὴν χώραν ἡγεμών ἐστι τῶν πρὸς
τὸν πόλεμον· ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποδέδοται τοῖς
βασιλεῦσιν. αὕτη μὲν οὖν ἡ βασιλεία οἷον στρατηγία τις
αὐτοκρατόρων καὶ ἀίδιός ἐστιν· κτεῖναι γὰρ οὐ κύριος, εἰ
μὴ ἕνεκα δειλίας, καθάπερ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων ἐν ταῖς
πολεμικαῖς ἐξόδοις, ἐν χειρὸς νόμῳ. δηλοῖ δ' Ὅμηρος· ὁ
γὰρ Ἀγαμέμνων κακῶς μὲν ἀκούων ἠνείχετο ἐν ταῖς ἐκ-
κλησίαις, ἐξελθόντων δὲ καὶ κτεῖναι κύριος ἦν· λέγει γοῦν

ὃν δέ κ' ἐγὼν ἀπάνευθε μάχης

dal loro punto di vista; però certamente non può essere ritenuto giusto in assoluto, tant'è vero che nella costituzione più progredita pone non pochi interrogativi, non già nei casi in cui si verifichi una superiorità in altri beni, quali la forza, la ricchezza e la popolarità, bensì quando ci sia qualcuno che eccelle per virtù: come ci si dovrà comportare in tali circostanze? Non si dirà che una persona del genere debba essere espulsa e mandata in esilio; ma a un uomo siffatto non si può neppure imporre la propria autorità, perché sarebbe come voler dare ordini a Zeus, usurpandone i poteri. Non resta altra soluzione se non questa, che è anche la più naturale: tutti si sottomettano di buon animo a un individuo di tal genere, di modo che uomini siffatti siano in perpetuo re nelle città.

14[13]. Forse sarebbe buona cosa che, dopo quanto si è affermato, si cambi discorso e si tratti della monarchia che, a nostro dire, è una delle costituzioni rette. In particolare, bisogna indagare se a una città o a una regione che aspiri al buon governo convenga o non convenga avere un re, oppure sia meglio assumere un'altra forma di costituzione, considerando a chi è di vantaggio e a chi no. La prima questione da definire è se esista un solo tipo di monarchia o più forme diverse. Non è difficile comprendere che essa 1285 a
include una varietà di tipi nei quali il modo di esercitare il potere non è unico per tutti. Risulta, ad esempio, che nella costituzione spartana la monarchia è più che altrove sotto il controllo delle leggi e per questo non ha sovranità illimitata: è assoluta solo fuori dal territorio cittadino, nell'ambito delle operazioni belliche; sono inoltre affidate ai re le pratiche del culto degli dèi. L'autorità di questi re è dunque una sorta di comando militare con pieni poteri e a vita; un re non ha il potere di mettere a morte qualcuno, se non nei casi di codardia, come si faceva in antico nelle spedizioni di guerra, per diritto concesso alla sua mano. Omero lo dimostra: Agamennone era infatti costretto a subire gli insulti nelle assemblee, mentre, quando uscivano a combattere, aveva potere di vita e di morte; dice:

«chi trovo lontano dalla battaglia,

…, οὗ οἱ
ἄρκιον ἐσσεῖται φυγέειν κύνας ἠδ' οἰωνούς·
πὰρ γὰρ ἐμοὶ θάνατος.

ἓν μὲν οὖν τοῦτ' εἶδος βασιλείας, στρατηγία διὰ βίου, τούτων δ' αἱ μὲν κατὰ γένος εἰσὶν αἱ δ' αἱρεταί· παρὰ ταύτην δ' ἄλλο μοναρχίας εἶδος, οἷαι παρ' ἐνίοις εἰσὶ βασιλεῖαι τῶν βαρβάρων. ἔχουσι δ' αὗται τὴν δύναμιν πᾶσαι παραπλησίαν τυραννίσιν, εἰσὶ δὲ καὶ κατὰ νόμον καὶ πάτριαι· διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων, οἱ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν τῶν περὶ τὴν Εὐρώπην, ὑπομένουσι τὴν δεσποτικὴν ἀρχὴν οὐδὲν δυσχεραίνοντες. τυραννικαὶ μὲν οὖν διὰ τὸ τοιοῦτόν εἰσιν, ἀσφαλεῖς δὲ διὰ τὸ πάτριαι καὶ κατὰ νόμον εἶναι. καὶ ἡ φυλακὴ δὲ βασιλικὴ καὶ οὐ τυραννικὴ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. οἱ γὰρ πολῖται φυλάττουσιν ὅπλοις τοὺς βασιλεῖς, τοὺς δὲ τυράννους ξενικόν· οἱ μὲν γὰρ κατὰ νόμον καὶ ἑκόντων οἱ δ' ἀκόντων ἄρχουσιν, ὥσθ' οἱ μὲν παρὰ τῶν πολιτῶν οἱ δ' ἐπὶ τοὺς πολίτας ἔχουσι τὴν φυλακήν. δύο μὲν οὖν εἴδη ταῦτα μοναρχίας, ἕτερον δ' ὅπερ ἦν ἐν τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν, οὓς καλοῦσιν αἰσυμνήτας. ἔστι δὲ τοῦθ' ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν αἱρετὴ τυραννίς, διαφέρουσα δὲ τῆς βαρβαρικῆς οὐ τῷ μὴ κατὰ νόμον ἀλλὰ τῷ μὴ πάτριος εἶναι μόνον. ἦρχον δ' οἱ μὲν διὰ βίου τὴν ἀρχὴν ταύτην, οἱ δὲ μέχρι τινῶν ὡρισμένων χρόνων ἢ πράξεων, οἷον εἵλοντό ποτε Μυτιληναῖοι Πιττακὸν πρὸς τοὺς φυγάδας ὧν προειστήκεσαν Ἀντιμενίδης καὶ Ἀλκαῖος ὁ ποιητής. δηλοῖ δ' Ἀλκαῖος ὅτι τύραννον εἵλοντο τὸν Πιττακὸν ἔν τινι τῶν σκολιῶν μελῶν· ἐπιτιμᾷ γὰρ ὅτι

τὸν κακοπάτριδα
Πίττακον πόλιος τᾶς ἀχόλω καὶ βαρυδαίμονος
ἐστάσαντο τύραννον μέγ' ἐπαινέοντες ἀόλλεες.

... la fuga
non lo metterà al sicuro da sciacalli e avvoltoi,
perché avrà da me la morte».

Questa è dunque una forma di potere regio, corrispondente al comando militare a vita, che può essere sia per nascita sia per elezione. Ma accanto a questa c'è un'altra specie di monarchia, come quelle diffuse in alcuni regni dei barbari: esse esibiscono tutte un potere non dissimile da quello dei tiranni, ma sono legittime ed ereditarie. I barbari infatti, essendo per natura più servili dei Greci – i popoli d'Asia lo sono più di quelli europei –, sopportano senza lamentarsi il peso di un potere assoluto. Ecco perché là ci sono regimi tirannici, che godono di stabilità per forza di trasmissione ereditaria e di legge. Per lo stesso motivo c'è una guardia per il re, ma non ce n'è una per il tiranno. Sono i cittadini a difendere con le armi i re, mentre sono stranieri quelli che difendono i tiranni: i re, infatti comandano secondo la legge a sudditi di cui hanno il consenso, i tiranni, invece, a gente che mal li sopporta. Di conseguenza, gli uni hanno una guardia espressione dei cittadini, gli altri hanno una guardia per reprimere i cittadini. Due sono dunque i tipi di monarchia: ma ad essi se ne aggiunge un terzo, attestato presso gli antichi Greci nella figura dei cosiddetti *esimneti*. In poche parole, questa era una tirannide elettiva, diversa da quella dei barbari, non perché mancasse di una legittimazione giuridica, ma solo perché non aveva il sostegno di una tradizione ereditaria. Questa carica era retta da alcuni con un mandato a vita, da altri fino ad un tempo prefissato o al compimento di una certa impresa: così gli abitanti di Mitilene elessero Pittaco contro i fuoriusciti comandati da Antimenide e dal poeta Alceo. È lo stesso Alceo, in una delle sue canzoni conviviali, a dirci che elessero Pittaco tiranno; li attacca infatti, perché

«il plebeo Pittaco
hanno fatto tiranno della città incurante e sventurata, 1285 b
alto acclamandolo in folla».

αὗται μὲν οὖν εἰσί τε καὶ ἦσαν διὰ μὲν τὸ δεσποτικαὶ εἶναι τυραννικαί, διὰ δὲ τὸ αἱρεταὶ καὶ ἑκόντων βασιλικαί· τέταρτον δ' εἶδος μοναρχίας βασιλικῆς αἱ κατὰ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους ἑκούσιαί τε καὶ πάτριαι γιγνόμεναι κατὰ νόμον. διὰ γὰρ τὸ τοὺς πρώτους γενέσθαι τοῦ πλήθους εὐεργέτας κατὰ τέχνας ἢ πόλεμον, ἢ διὰ τὸ συναγαγεῖν ἢ πορίσαι χώραν, ἐγίγνοντο βασιλεῖς ἑκόντων καὶ τοῖς παραλαμβάνουσι πάτριοι. κύριοι δ' ἦσαν τῆς τε κατὰ πόλεμον ἡγεμονίας καὶ τῶν θυσιῶν, ὅσαι μὴ ἱερατικαί, καὶ πρὸς τούτοις τὰς δίκας ἔκρινον. τοῦτο δ' ἐποίουν οἱ μὲν οὐκ ὀμνύοντες οἱ δ' ὀμνύοντες· ὁ δ' ὅρκος ἦν τοῦ σκήπτρου ἐπανάτασις. οἱ μὲν οὖν ἐπὶ τῶν ἀρχαίων χρόνων καὶ τὰ κατὰ πόλιν καὶ τὰ ἔνδημα καὶ τὰ ὑπερόρια συνεχῶς ἦρχον· ὕστερον δὲ τὰ μὲν αὐτῶν παριέντων τῶν βασιλέων, τὰ δὲ τῶν ὄχλων παραιρουμένων, ἐν μὲν ταῖς ἄλλαις πόλεσιν αἱ θυσίαι κατελείφθησαν τοῖς βασιλεῦσι μόνον, ὅπου δ' ἄξιον εἰπεῖν εἶναι βασιλείαν, ἐν τοῖς ὑπερορίοις τῶν πολεμικῶν τὴν ἡγεμονίαν μόνον εἶχον.

βασιλείας μὲν οὖν εἴδη ταῦτα, τέτταρα τὸν ἀριθμόν, μία μὲν ἡ περὶ τοὺς ἡρωικοὺς χρόνους (αὕτη δ' ἦν ἑκόντων μέν, ἐπὶ τισὶ δ' ὡρισμένοις· στρατηγός τε γὰρ ἦν καὶ δικαστὴς ὁ βασιλεύς, καὶ τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς κύριος), δευτέρα δ' ἡ βαρβαρική (αὕτη δ' ἐστὶν ἐκ γένους ἀρχὴ δεσποτικὴ κατὰ νόμον), τρίτη δὲ ἦν αἰσυμνητεία προσαγορεύουσιν (αὕτη δ' ἐστὶν αἱρετὴ τυραννίς), τετάρτη δ' ἡ Λακωνικὴ τούτων (αὕτη δ' ἐστὶν ὡς εἰπεῖν ἁπλῶς στρατηγία κατὰ γένος ἀίδιος). αὗται μὲν οὖν τοῦτον τὸν τρόπον διαφέρουσιν ἀλλήλων· πέμπτον δ' εἶδος βασιλείας, ὅταν ᾖ πάντων κύριος εἷς ὤν, ὥσπερ ἔκαστον ἔθνος καὶ πόλις ἑκάστη τῶν κοινῶν, τεταγμένη κατὰ τὴν οἰκονομικήν. ὥσπερ γὰρ ἡ

Così questi governi erano un tempo e sono tuttora tirannidi per quanto hanno di dispotico, e regni in quanto sono elettivi e basati sul consenso. C'è ancora un quarto genere di monarchia regale, che risale all'epoca degli eroi: si tratta di un'istituzione fondata, a un tempo, sulla trasmissione ereditaria, il consenso e la legge. Per essere stati i primi benefattori del popolo, ciascuno per un'arte o in campo militare, o anche per essere stati artefici della sua unità o averlo provvisto di un territorio, per questo divennero re col favore della gente e con il diritto fondato sulla tradizione di trasmettere la carica. Il loro potere era senza limiti in caso di guerra e nei sacrifici che non fossero di competenza sacerdotale, e, oltre a ciò, emettevano le sentenze nei processi. Compivano questi atti talora accompagnandoli con un giuramento, talaltra no: il giuramento consisteva nell'innalzare lo scettro. Nei tempi antichi, dunque, i re esercitavano senza interruzioni la sovranità sugli affari relativi alla città, ai territori vicini e alle terre oltre confine. In seguito, lasciarono alcune attribuzioni di loro spontanea volontà, di altre furono privati dal popolo al punto che in certe città ai re rimase solo l'amministrazione del culto, mentre, in tutti i luoghi in cui ha ancora senso parlare di regalità, mantennero solo il comando delle spedizioni di guerra oltre confine.

In conclusione, i tipi di autorità regale sono quattro: uno è quello del tempo degli eroi (fondato sul favore popolare e con dei limiti ben precisi: il re era capo dell'esercito e giudice, nonché sovrintendente del culto degli dèi); il secondo è quello barbarico (caratterizzato dall'ereditarietà, dall'assolutezza e dal rispetto della legge); il terzo è la cosiddetta *esimnetia* (una tirannide elettiva); il quarto è quello spartano (che, per semplificare, corrisponde a una carica di generale dell'esercito ereditaria e a vita). Queste forme differiscono tra loro per i caratteri menzionati. Vi è poi un quinto tipo di regalità, quando un solo uomo ha autorità sovrana su tutto, come ciascun popolo e città ne ha sugli affari comuni, e si colloca sullo stesso piano dell'amministrazione domestica. Infatti, come dirigere una famiglia non è diverso dal regnare su di essa, così anche re-

οἰκονομικὴ βασιλεία τις οἰκίας ἐστίν, οὕτως ἡ βασιλεία πόλεως καὶ ἔθνους ἑνὸς ἢ πλειόνων οἰκονομία.

15. σχεδὸν δὴ δύο ἐστὶν ὡς εἰπεῖν εἴδη βασιλείας περὶ ὧν σκεπτέον, αὕτη τε καὶ ἡ Λακωνική· τῶν γὰρ ἄλλων αἱ πολλαὶ μεταξὺ τούτων εἰσίν· ἐλαττόνων μὲν γὰρ κύριοι τῆς παμβασιλείας, πλειόνων δ' εἰσὶ τῆς Λακωνικῆς. ὥστε τὸ σκέμμα σχεδὸν περὶ δυοῖν ἐστιν, ἓν μὲν πότερον συμφέρει ταῖς πόλεσι στρατηγὸν ἀίδιον εἶναι, καὶ τοῦτον ἢ κατὰ γένος ἢ κατὰ μέρος, ἢ οὐ συμφέρει, ἓν δὲ πότερον ἕνα συμφέρει κύριον εἶναι πάντων, ἢ οὐ συμφέρει. τὸ μὲν οὖν περὶ τῆς τοιαύτης στρατηγίας ἐπισκοπεῖν νόμων ἔχει μᾶλλον εἶδος ἢ πολιτείας (ἐν ἁπάσαις γὰρ ἐνδέχεται γίγνεσθαι τοῦτο ταῖς πολιτείαις), ὥστ' ἀφείσθω τὴν πρώτην· ὁ δὲ λοιπὸς τρόπος τῆς βασιλείας πολιτείας εἶδός ἐστιν, ὥστε περὶ τούτου δεῖ θεωρῆσαι καὶ τὰς ἀπορίας ἐπιδραμεῖν τὰς ἐνούσας. ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς ζητήσεως αὕτη, πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων. δοκοῦσι δὴ τοῖς νομίζουσι συμφέρειν βασιλεύεσθαι τὸ καθόλου μόνον οἱ νόμοι λέγειν, ἀλλ' οὐ πρὸς τὰ προσπίπτοντα ἐπιτάττειν, ὥστ' ἐν ὁποιαοῦν τέχνῃ τὸ κατὰ γράμματ' ἄρχειν ἠλίθιον· καὶ ⟨εὖ⟩ πως ἐν Αἰγύπτῳ μετὰ τὴν τετρήμερον κινεῖν ἔξεστι τοῖς ἰατροῖς (ἐὰν δὲ πρότερον, ἐπὶ τῷ αὐτοῦ κινδύνῳ). φανερὸν τοίνυν ὡς οὐκ ἔστιν ἡ κατὰ γράμματα καὶ νόμους ἀρίστη πολιτεία, διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν. ἀλλὰ μὴν κἀκεῖνον δεῖ ὑπάρχειν τὸν λόγον, τὸν καθόλου, τοῖς ἄρχουσιν. κρεῖττον δ' ᾧ μὴ πρόσεστι τὸ παθητικὸν ὅλως ἢ ᾧ συμφυές· τῷ μὲν οὖν νόμῳ τοῦτο οὐχ ὑπάρχει, ψυχὴν δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πᾶσαν. ἀλλ' ἴσως ἂν φαίη τις ὡς ἀντὶ τούτου βουλεύσεται περὶ τῶν καθ' ἕκαστα κάλλιον. ὅτι μὲν τοίνυν ἀνάγκη νομοθέτην αὐτὸν εἶναι, δῆλον, καὶ κεῖσθαι νόμους, ἀλλὰ μὴ κυρίους ᾖ παρεκβαίνουσιν, ἐπεὶ περὶ τῶν γ' ἄλλων

gnare equivale ad amministrare una o più città o popoli come fossero nuclei familiari.

15[14]. In un certo senso vale la pena di restringere l'indagine a non più di due specie di regno: l'ultima menzionata e quella spartana, perché gli altri tipi sono intermedi fra questi, in quanto esercitano un'autorità più limitata rispetto a quella della monarchia assoluta, ma più forte della monarchia di Sparta. Per questa ragione la nostra indagine deve concernere questi due punti: il primo, se convenga o non convenga alle città avere un comandante generale a vita, e se questa carica debba essere trasmessa ereditariamente o con avvicendamenti; il secondo, se convenga o non convenga che un'unica persona abbia da sola autorità sovrana su tutto. Siccome la ricerca sulla carica di comandante generale è più pertinente a un discorso sulle leggi che sulla costituzione – in effetti, essa può presentarsi in tutte le costituzioni –, lasciamo perdere la prima questione. Invece, sull'altra specie di regno, in quanto equivale a un genere di costituzione, è bene riflettere per scorrere i problemi che nasconde. Ecco il punto di partenza dell'indagine: è meglio essere retti dal miglior governante o dalle migliori leggi? Per i fautori della monarchia le leggi esprimono solo indicazioni generali, e non hanno valore normativo per i singoli casi, di modo che in qualsiasi arte sarebbe ingenuo impartire le disposizioni alla lettera come sono scritte, tant'è vero che in Egitto è data facoltà, ⟨opportunamente⟩, ai medici di derogare alle regole prescritte dalla medicina già dopo quattro giorni (se prima, solo a proprio rischio). Per questa ragione, evidentemente, la migliore costituzione non sarà quella che si attiene alla lettera delle leggi. È pur vero, però, che chi governa deve avere anche quell'altra regola, quella universale. Infatti, in linea generale, è meglio ciò che è esente da passioni rispetto a ciò che ne è affetto per natura; ora, la legge non ha passioni e invece, di necessità, non c'è anima umana che ne sia priva. D'altra parte, si potrebbe obiettare che in cambio un uomo deciderà meglio sui casi particolari. È chiaro che egli non può esimersi dal fare il legislatore e che delle leggi devono pur esserci, a condizione, però, che non siano sovrane per i casi che esco- 1286 a

εἶναι δεῖ κυρίους· ὅσα δὲ μὴ δυνατὸν τὸν νόμον κρίνειν ἢ ὅλως ἢ εὖ, πότερον ἕνα τὸν ἄριστον δεῖ ἄρχειν ἢ πάντας; καὶ γὰρ νῦν συνιόντες δικάζουσι καὶ βουλεύονται καὶ κρίνουσιν, αὗται δ' αἱ κρίσεις εἰσὶ πᾶσαι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον. καθ' ἕνα μὲν οὖν συμβαλλόμενος ὁστισοῦν ἴσως χείρων· ἀλλ' ἐστὶν ἡ πόλις ἐκ πολλῶν, ὥσπερ δ' ἑστίασις συμφορητὸς καλλίων μιᾶς καὶ ἁπλῆς· διὰ τοῦτο καὶ κρίνει ἄμεινον ὄχλος πολλὰ ἢ εἷς ὁστισοῦν. ἔτι μᾶλλον ἀδιάφθορον τὸ πολύ – καθάπερ ὕδωρ τὸ πλεῖον, οὕτω καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὀλίγων ἀδιαφθορώτερον· τοῦ δ' ἑνὸς ὑπ' ὀργῆς κρατηθέντος ἤ τινος ἑτέρου πάθους τοιούτου ἀναγκαῖον διεφθάρθαι τὴν κρίσιν, ἐκεῖ δ' ἔργον ἅμα πάντας ὀργισθῆναι καὶ ἁμαρτεῖν. ἔστω δὲ τὸ πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι, μηδὲν παρὰ τὸν νόμον πράττοντες ἀλλ' ἢ περὶ ὧν ἐκλείπειν ἀναγκαῖον αὐτόν. εἰ δὲ δὴ τοῦτο μὴ ῥᾴδιον ἐν πολλοῖς, ἀλλ' εἰ πλείους εἶεν ἀγαθοὶ καὶ ἄνδρες καὶ πολῖται, πότερον ὁ εἷς ἀδιαφθορώτερος ἄρχων, ἢ μᾶλλον οἱ πλείους μὲν τὸν ἀριθμὸν ἀγαθοὶ
1286 b δὲ πάντες; ἢ δῆλον ὡς οἱ πλείους; «ἀλλ' οἱ μὲν στασιάσουσιν ὁ δὲ εἷς ἀστασίαστος.» ἀλλὰ πρὸς τοῦτ' ἀντιθετέον ἴσως ὅτι σπουδαῖοι τὴν ψυχήν, ὥσπερ κἀκεῖνος ὁ εἷς. εἰ δὴ τὴν μὲν τῶν πλειόνων ἀρχὴν ἀγαθῶν δ' ἀνδρῶν πάντων ἀριστοκρατίαν θετέον, τὴν δὲ τοῦ ἑνὸς βασιλείαν, αἱρετώτερον ἂν εἴη ταῖς πόλεσιν ἀριστοκρατία βασιλείας, καὶ μετὰ δυνάμεως καὶ χωρὶς δυνάμεως οὔσης τῆς ἀρχῆς, ἂν ᾖ λαβεῖν πλείους ὁμοίους. καὶ διὰ τοῦτ' ἴσως ἐβασιλεύοντο πρότερον, ὅτι σπάνιον ἦν εὑρεῖν ἄνδρας πολὺ διαφέροντας κατ' ἀρετήν, ἄλλως τε καὶ τότε

no dalla norma, mentre bisogna che lo siano in tutti gli altri casi. Ma allora, negli ambiti in cui la legge non ha capacità di decidere, o in assoluto o per il meglio, dovrà comandare un uomo solo, il migliore, o la totalità dei cittadini? Allo stato attuale sono questi ultimi che, riuniti in assemblea, amministrano la giustizia, decidono e deliberano, però tutte queste delibere vertono su casi individuali. Forse, presi individualmente tali cittadini sono peggiori di quell'unico individuo, ma la città è costituita da un gran numero di persone, e un banchetto organizzato da molti è migliore di quello organizzato da uno solo. Ecco perché una consistente moltitudine giudica meglio di un solo individuo, chiunque esso sia. E poi è più difficile corrompere una moltitudine di cittadini: come avviene per una gran massa d'acqua, una folla si può corrompere meno di un piccolo gruppo. In verità, quando una sola persona si lascia vincere dall'ira o da un'altra passione analoga, necessariamente il suo giudizio sarà distorto, mentre in quell'altro caso è difficile che tutti nello stesso momento si facciano travolgere dall'ira e cadano in errore. Ammettiamo che la massa sia costituita da uomini liberi che non agiscono mai fuori dalla legge, se non nei casi che la legge per forza di cose trascura. Ammettiamo anche che ciò non avvenga facilmente nei gruppi numerosi; però, se questi sono costituiti da persone perbene tanto come uomini quanto come cittadini, sarebbe governante più incorruttibile uno solo, o piuttosto la maggioranza, i cui membri, benché numerosi, sono tutti uomini perbene? Non è forse evidente che lo sarà la maggioranza? «Ma quelli 1286 b
si divideranno in fazioni, mentre uno solo non potrebbe mai.» A ciò si dovrebbe forse rispondere che questi uomini sono d'animo buono come quell'unico. Se il governo di un certo numero di cittadini, tutte persone perbene, si caratterizza come un'aristocrazia, e quello di uno solo come regno, allora per le città sarebbe preferibile la prima piuttosto che il secondo, tanto se tale governo fosse difeso da una forza militare quanto se non lo fosse, sempre che si riuscisse a trovare più persone di un siffatto livello. E forse per questo all'inizio c'erano i re, perché era raro trovare uomini particolarmente eccelsi quanto a virtù, tanto più tenendo conto dell'esi-

μικρὰς οἰκοῦντας πόλεις. ἔτι δ' ἀπ' εὐεργεσίας καθίστασαν τοὺς βασιλεῖς, ὅπερ ἐστὶν ἔργον τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν. ἐπεὶ δὲ συνέβαινε γίγνεσθαι πολλοὺς ὁμοίους πρὸς ἀρετήν, οὐκέτι ὑπέμενον ἀλλ' ἐζήτουν κοινόν τι καὶ πολιτείαν καθίστασαν. ἐπεὶ δὲ χείρους γιγνόμενοι ἐχρηματίζοντο ἀπὸ τῶν κοινῶν, ἐντεῦθέν ποθεν εὔλογον γενέσθαι τὰς ὀλιγαρχίας· ἔντιμον γὰρ ἐποίησαν τὸν πλοῦτον. ἐκ δὲ τούτων πρῶτον εἰς τυραννίδας μετέβαλλον, ἐκ δὲ τῶν τυραννίδων εἰς δημοκρατίαν· αἰεὶ γὰρ εἰς ἐλάττους ἄγοντες δι' αἰσχροκέρδειαν ἰσχυρότερον τὸ πλῆθος κατέστησαν, ὥστ' ἐπιθέσθαι καὶ γενέσθαι δημοκρατίας. ἐπεὶ δὲ καὶ μείζους εἶναι συμβέβηκε τὰς πόλεις, ἴσως οὐδὲ ῥᾴδιον ἔτι γίγνεσθαι πολιτείαν ἑτέραν παρὰ δημοκρατίαν. εἰ δὲ δή τις ἄριστον θείη τὸ βασιλεύεσθαι ταῖς πόλεσιν, πῶς ἕξει τὰ περὶ τῶν τέκνων; πότερον καὶ τὸ γένος δεῖ βασιλεύειν; ἀλλὰ γιγνομένων ὁποῖοί τινες ἔτυχον, βλαβερόν. «ἀλλ' οὐ παραδώσει κύριος ὢν τοῖς τέκνοις.» ἀλλ' οὐκ ἔτι τοῦτο ῥᾴδιον πιστεῦσαι· χαλεπὸν γάρ, καὶ μείζονος ἀρετῆς ἢ κατ' ἀνθρωπίνην φύσιν. ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ περὶ τῆς δυνάμεως, πότερον ἔχειν δεῖ τὸν μέλλοντα βασιλεύειν ἰσχύν τινα περὶ αὐτόν, ἥ δυνήσεται βιάζεσθαι τοὺς μὴ βουλομένους πειθαρχεῖν, ἢ πῶς ἐνδέχεται τὴν ἀρχὴν διοικεῖν; εἰ γὰρ καὶ κατὰ νόμον εἴη κύριος, μηδὲν πράττων κατὰ τὴν αὑτοῦ βούλησιν παρὰ τὸν νόμον, ὅμως ἀναγκαῖον ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν ἥ φυλάξει τοὺς νόμους. τάχα μὲν οὖν τὰ περὶ τὸν βασιλέα τὸν τοιοῦτον οὐ χαλεπὸν διορίσαι· δεῖ γὰρ αὐτὸν μὲν ἔχειν ἰσχύν, εἶναι δὲ τοσαύτην τὴν ἰσχὺν ὥστε ἑκάστου μὲν καὶ ἑνὸς καὶ συμπλειόνων κρείττω τοῦ δὲ πλήθους ἥττω ⟨καθεστάναι⟩, καθάπερ οἵ τ' ἀρχαῖοι τὰς φυλακὰς ἐδίδοσαν, ὅτε καθισταῖέν τινα τῆς πόλεως ὃν ἐκάλουν αἰσυμνή-

guo numero di abitanti delle città di allora. I re a quei tempi si insediavano grazie al bene compiuto, secondo il modo d'agire degli uomini buoni. Ma quando cominciarono a essere numerosi quelli che erano al loro livello nella virtù, la gente non tollerò più quel tipo di potere, ma si mise in cerca di un governo condiviso, dando corpo a una costituzione. Dopo che i governanti degenerarono e iniziarono a sottrarre ricchezze alle finanze pubbliche, si formarono, come è logico, le oligarchie, in quanto si rese la ricchezza motivo di onore. Quindi avvenne prima la trasformazione in tirannide, e poi da tirannide in democrazia: poiché per l'avidità si rese sempre più ristretto il numero di chi partecipava alla guida dello stato, la massa del popolo si rafforzò, finché ebbe il sopravvento e instaurò regimi democratici. Poiché è accaduto che le città sono diventate più grandi, forse non sarà facile che si affermi ancora un regime diverso da quelli democratici. Se per qualcuno il potere regale è il migliore per una città, come regolarsi con i figli dei re? Il regno toccherà a tutta la stirpe? Certo, se diventano come alcuni di loro sono diventati, è un danno. «Allora il re, essendo autorità sovrana, non lascerà il potere ai propri figli.» Ma non è facile credere che ciò avvenga, perché è un evento improbabile che richiederebbe una virtù superiore all'umana natura. Sorge un altro problema a proposito del potere del sovrano: chi vuol essere re deve circondarsi di una forza militare per sottomettere quelli che non vogliono ubbidirgli, o in quale altro modo potrà esercitare il comando? Perché in ogni caso, se anche egli si comportasse da sovrano rispettoso della legge, senza mai prendere iniziative di sua volontà contro di essa, dovrebbe comunque avere a disposizione una forza per garantire le leggi. Ma forse prendere posizione riguardo a un re che si comporti in tal modo non è poi così difficile: una certa forza bisogna che l'abbia, di entità tale da superare quella di ogni singolo individuo o gruppo, ma anche da non superare la forza della massa dei cittadini; erano così le guardie del corpo che gli antichi concedevano allorché insediavano un cittadino col titolo di *esimnete* o di tiranno. Del resto, quando Dionisio fece ri-

τὴν ἢ τύραννον, καὶ Διονυσίῳ τις, ὅτ' ἤτει τοὺς φύλακας, συν-
εβούλευε τοῖς Συρακουσίοις διδόναι τοσούτους τοὺς φύλακας.
1287 a 16. περὶ δὲ τοῦ βασιλέως τοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ βούλησιν
πάντα πράττοντος ὅ τε λόγος ἐφέστηκε νῦν καὶ ποιητέον τὴν
σκέψιν. ὁ μὲν γὰρ κατὰ νόμον λεγόμενος βασιλεὺς οὐκ ἔστιν
εἶδος, καθάπερ εἴπομεν, πολιτείας (ἐν πάσαις γὰρ ὑπ-
ἀρχειν ἐνδέχεται στρατηγίαν ἀίδιον, οἷον ἐν δημοκρατίᾳ καὶ
ἀριστοκρατίᾳ, καὶ πολλοὶ ποιοῦσιν ἕνα κύριον τῆς διοικήσεως·
τοιαύτη γὰρ ἀρχή τις ἔστι καὶ περὶ Ἐπίδαμνον, καὶ περὶ
Ὀποῦντα δὲ κατά τι μέρος ἔλαττον)· περὶ δὲ τῆς παμβασι-
λείας καλουμένης (αὕτη δ' ἐστὶ καθ' ἣν ἄρχει πάντα κατὰ
τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ὁ βασιλεύς) δοκεῖ [δέ] τισιν οὐδὲ κατὰ
φύσιν εἶναι τὸ κύριον ἕνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν, ὅπου
συνέστηκεν ἐξ ὁμοίων ἡ πόλις· τοῖς γὰρ ὁμοίοις φύσει τὸ
αὐτὸ δίκαιον ἀναγκαῖον καὶ τὴν αὐτὴν ἀξίαν κατὰ φύσιν
εἶναι, ὥστ' εἴπερ καὶ τὸ ἴσην ἔχειν τοὺς ἀνίσους τροφὴν ἢ
ἐσθῆτα βλαβερὸν τοῖς σώμασιν, οὕτως ἔχειν καὶ τὰ περὶ τὰς
τιμάς· ὁμοίως τοίνυν καὶ τὸ ἄνισον τοὺς ἴσους· διόπερ οὐδὲν
μᾶλλον ἄρχειν ἢ ἄρχεσθαι δίκαιον, καὶ τὸ ἀνὰ μέρος τοί-
νυν ὡσαύτως. τοῦτο δ' ἤδη νόμος· ἡ γὰρ τάξις νόμος. τὸν
ἄρα νόμον ἄρχειν αἱρετώτερον μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν ἕνα
τινά, κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον τοῦτον, κἂν εἴ τινας ἄρχειν
βέλτιον, τούτους καταστατέον νομοφύλακας καὶ ὑπηρέτας τοῖς
νόμοις· ἀναγκαῖον γὰρ εἶναί τινας ἀρχάς, ἀλλ' οὐχ ἕνα τοῦ-
τον εἶναί φασι δίκαιον, ὁμοίων γε ὄντων πάντων. ἀλλὰ μὴν
ὅσα γε μὴ δοκεῖ δύνασθαι διορίζειν ὁ νόμος, οὐδ' ἄνθρωπος
ἂν δύναιτο γνωρίζειν. ἀλλ' ἐπίτηδες παιδεύσας ὁ νόμος
ἐφίστησι τὰ λοιπὰ τῇ δικαιοτάτῃ γνώμῃ κρίνειν καὶ διοικεῖν
τοὺς ἄρχοντας. ἔτι δ' ἐπανορθοῦσθαι δίδωσιν ὅ τι ἂν δόξῃ
πειρωμένοις ἄμεινον εἶναι τῶν κειμένων. ὁ μὲν οὖν τὸν νό-
μον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν
μόνους, ὁ δ' ἄνθρωπον κελεύων προστίθησι καὶ θηρίον· ἥ τε γὰρ

chiesta di una guardia armata, qualcuno consigliò ai Siracusani di concedergliela proprio in tali proporzioni.

16[15]. Ora il discorso deve cadere sul sovrano che fa ogni cosa 1287 a
secondo il suo arbitrio, e su di esso si deve indagare. Un re che si possa definire «secondo la legge» non costituisce, come già si diceva, un tipo a sé di costituzione (perché in ogni città, persino in quelle a regime democratico e aristocratico, può esserci un comando militare a vita, e inoltre più d'una conferisce la responsabilità del governo a una sola persona: una carica del genere si trova a Epidamno e anche a Opunte, sia pure con minore autorità). A proposito della cosiddetta monarchia assoluta (quella in cui il re governa ogni cosa a suo piacimento), qualcuno ritiene che non sia conforme a natura il fatto che uno solo abbia il potere su tutti i cittadini, laddove la città è costituita da uguali: e gli uguali per natura devono godere dei medesimi diritti e, sempre per natura, della stessa considerazione. Come per i corpi è dannoso che persone fra loro diverse si nutrano dello stesso alimento o si vestano con gli stessi abiti, così deve essere anche per gli onori: è sbagliato concederne in misura differente a persone che sono uguali. Per tale motivo è bene che nessuno comandi più di quanto sia comandato, e che ciò avvenga a turno. Questo, in effetti, è già una legge, perché l'ordine è legge. È dunque meglio che il comando tocchi alla legge, piuttosto che ad uno qualsiasi dei cittadini; e, in ragione del medesimo criterio, quand'anche alcuni meritassero di governare, andrebbero messi a guardia delle leggi e al loro servizio; è necessario, infatti, che ci siano delle cariche, ma – si afferma – non è giusto che uno solo comandi quando tutti sono uguali. Del resto, laddove risulta che la legge non sa discernere, neppure l'uomo avrebbe cognizione di causa. È solo dopo aver fornito loro la formazione adatta che la legge delega i magistrati a decidere e giudicare su tutto il resto secondo l'opinione più conforme a giustizia, e affida al loro giudizio di persone esperte il compito di perfezionare quelle norme che pare giusto migliorare rispetto alla forma in cui si trovano. Chi vuole che la legge comandi vuole che solo dio e l'intelletto comandino; invece chi vuole che sia l'uomo a coman-

ἐπιθυμία τοιοῦτον, καὶ ὁ θυμὸς ἄρχοντας διαστρέφει καὶ τοὺς ἀρίστους ἄνδρας. διόπερ ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν. τὸ δὲ τῶν τεχνῶν εἶναι δοκεῖ παράδειγμα ψεῦδος, ὅτι τὸ κατὰ γράμματα ἰατρεύεσθαι φαῦλον, ἀλλὰ αἱρετώτερον χρῆσθαι τοῖς ἔχουσι τὰς τέχνας. οἱ μὲν γὰρ οὐδὲν διὰ φιλίαν παρὰ τὸν λόγον ποιοῦσιν, ἀλλ' ἄρνυνται τὸν μισθὸν τοὺς κάμνοντας ὑγιάσαντες· οἱ δ' ἐν ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς πολλὰ πρὸς ἐπήρειαν καὶ χάριν εἰώθασι πράττειν, ἐπεὶ καὶ τοὺς ἰατροὺς ὅταν ὑποπτεύωσι πιστευθέντας τοῖς ἐχθροῖς διαφθείρειν διὰ κέρδος, τότε τὴν ἐκ τῶν γραμμάτων θεραπείαν ζητήσαιεν ἂν μᾶλλον. ἀλλὰ μὴν εἰσάγονταί γ' ἐφ' ἑαυτοὺς οἱ ἰατροὶ κάμνοντες ἄλλους ἰατροὺς καὶ οἱ παιδοτρίβαι γυμναζόμενοι παιδοτρίβας, ὡς οὐ δυνάμενοι κρίνειν τὸ ἀληθὲς διὰ τὸ κρίνειν περί τε οἰκείων καὶ ἐν πάθει ὄντες. ὥστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν· ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον. ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἤθη εἰσίν, ὥστ' εἰ τῶν κατὰ γράμματα ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ῥᾴδιον ἐφορᾶν πολλὰ τὸν ἕνα· δεήσει ἄρα πλείονας εἶναι τοὺς ὑπ' αὐτοῦ καθισταμένους ἄρχοντας, ὥστε τί διαφέρει τοῦτο ἐξ ἀρχῆς εὐθὺς ὑπάρχειν ἢ τὸν ἕνα καταστῆσαι τοῦτον τὸν τρόπον; ἔτι, ὃ καὶ πρότερον εἰρημένον ἐστίν, εἴπερ ὁ ἀνὴρ ὁ σπουδαῖος, διότι βελτίων, ἄρχειν δίκαιος, τοῦ γε ἑνὸς οἱ δύο ἀγαθοὶ βελτίους· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ

σύν τε δύ' ἐρχομένω

καὶ ἡ εὐχὴ τοῦ Ἀγαμέμνονος

τοιοῦτοι δέκα μοι συμφράδμονες.

εἰσὶ δὲ καὶ νῦν περὶ ἐνίων αἱ ἀρχαὶ κύριαι κρίνειν, ὥσπερ ὁ δικαστής, περὶ ὧν ὁ νόμος

dare vi aggiunge anche la componente animalesca, perché ad essa si riduce il desiderio, e la passione corrompe perfino gli uomini migliori, quando sono al potere. In tal senso la legge è un intelletto senza impulso. L'esempio delle arti – per cui si ritiene errato curare stando a regole scritte, e si considera meglio servirsi di chi è esperto nell'arte – sembra fallace. I medici infatti non tradirebbero mai la giusta regola per amicizia di qualcuno, ma si guadagnano il loro compenso guarendo gli infermi; i politici in carica, invece, in molti casi sono soliti agire per avversione o per favoritismo. E poi, quando i malati sospettano che i loro medici siano stati indotti per denaro dai nemici ad ucciderli, allora possono cercare quella cura che prescrivono i trattati dell'arte. I medici, quando si ammalano, chiamano a consulto altri medici, e così i maestri di ginnastica, 1287 b
quando vogliono allenarsi, si rivolgono ad altri maestri di ginnastica, perché pensano di non essere obiettivi nel giudicare, in quanto chiamati a giudicare di cose proprie ed emotivamente coinvolti. È dunque chiaro che, cercando il giusto, cercano il medio: e la legge è appunto il medio. Le leggi consuetudinarie sono più autorevoli delle leggi scritte e vertono su aspetti più rilevanti: per questo, se un uomo è un governante più affidabile delle leggi scritte, non lo sarà mai più delle leggi consuetudinarie. Inoltre, non è facile per una sola persona tenere sotto controllo più cose, sicché sarà costretta a nominare parecchi magistrati; che cosa cambia, allora, se questi si troveranno lì subito fin dall'inizio, o se uno solo li nomini come si è appena detto? E poi – per riprendere il discorso di prima –, se è bene che un uomo virtuoso abbia il potere, a motivo della sua eccellenza, due uomini perbene saranno meglio di uno; questo è il senso del verso:

«quando due vanno insieme…

e dell'auspicio di Agamennone:

«almeno avessi dieci consiglieri di tale levatura».

Tuttavia, ancor oggi, in certi campi, ci sono pubblici ufficiali che hanno un potere decisionale assoluto come, ad esempio, il giudi-

ἀδυνατεῖ διορίζειν, ἐπεὶ περὶ ὧν γε δυνατός, οὐδεὶς ἀμφισβητεῖ περὶ τούτων ὡς οὐκ ἂν ἄριστα ὁ νόμος ἄρξειε καὶ κρίνειεν. ἀλλ' ἐπειδὴ τὰ μὲν ἐνδέχεται περιληφθῆναι τοῖς νόμοις τὰ δὲ ἀδύνατα, ταῦτ' ἐστὶν ἃ ποιεῖ διαπορεῖν καὶ ζητεῖν πότερον τὸν ἄριστον νόμον ἄρχειν αἱρετώτερον ἢ τὸν ἄνδρα τὸν ἄριστον· περὶ ὧν γὰρ βουλεύονται νομοθετῆσαι τῶν ἀδυνάτων ἐστίν. οὐ τοίνυν τοῦτό γ' ἀντιλέγουσιν, ὡς οὐκ ἀναγκαῖον ἄνθρωπον εἶναι τὸν κρινοῦντα περὶ τῶν τοιούτων, ἀλλ' ὅτι οὐχ ἕνα μόνον ἀλλὰ πολλούς. κρίνει γὰρ ἕκαστος ἄρχων πεπαιδευμένος ὑπὸ τοῦ νόμου καλῶς, ἄτοπον τ' ἴσως ἂν εἶναι δόξειεν εἰ βέλτιον ἴδοι τις δυοῖν ὄμμασι καὶ δυσὶν ἀκοαῖς κρίνων καὶ πράττων δυσὶ ποσὶ καὶ χερσίν, ἢ πολλοὶ πολλοῖς· ἐπεὶ καὶ νῦν ὀφθαλμοὺς πολλοὺς οἱ μόναρχοι ποιοῦσιν αὐτῶν καὶ ὦτα καὶ χεῖρας καὶ πόδας· τοὺς γὰρ τῇ ἀρχῇ καὶ αὐτοῖς φίλους ποιοῦνται συνάρχους. μὴ φίλοι μὲν οὖν ὄντες οὐ ποιήσουσι κατὰ τὴν τοῦ μονάρχου προαίρεσιν· εἰ δὲ φίλοι κἀκείνου καὶ τῆς ἀρχῆς, ὅ γε φίλος ἴσος καὶ ὅμοιος, ὥστ' εἰ τούτους οἴεται δεῖν ἄρχειν, τοὺς ἴσους καὶ ὁμοίους ἄρχειν οἴεται δεῖν ὁμοίως. ἃ μὲν οὖν οἱ διαμφισβητοῦντες πρὸς τὴν βασιλείαν λέγουσι, σχεδὸν ταῦτ' ἐστίν.

17. ἀλλ' ἴσως ταῦτ' ἐπὶ μὲν τινῶν ἔχει τὸν τρόπον τοῦτον, ἐπὶ δὲ τινῶν οὐχ οὕτως. ἔστι γάρ τι φύσει δεσποτικὸν καὶ ἄλλο βασιλευτικὸν καὶ ἄλλο πολιτικὸν καὶ δίκαιον καὶ συμφέρον· τυραννικὸν δ' οὐκ ἔστι κατὰ φύσιν, οὐδὲ τῶν ἄλλων πολιτειῶν ὅσαι παρεκβάσεις εἰσί· ταῦτα γὰρ γίνεται παρὰ φύσιν. ἀλλ' ἐκ τῶν εἰρημένων
1288 a γε φανερὸν ὡς ἐν μὲν τοῖς ὁμοίοις καὶ ἴσοις οὔτε συμφέρον ἐστὶν οὔτε δίκαιον ἕνα κύριον εἶναι πάντων, οὔτε μὴ νόμων ὄντων, ἀλλ' ὡς αὐτὸν ὄντα νόμον, οὔτε νόμων ὄντων, οὔτε ἀγαθὸν ἀγαθῶν οὔτε μὴ ἀγαθῶν μὴ ἀγαθόν, οὐδ' ἂν κατ' ἀρετὴν ἀμείνων ᾖ, εἰ μὴ τρόπον τινά. τίς δ' ὁ τρόπος, λεκτέον· εἴρηται δέ πως ἤδη καὶ πρότερον. πρῶτον δὲ διοριστέον τί τὸ

ce, in quegli ambiti in cui la legge non è in grado di dare prescrizioni; invece, in quelli in cui può, nessuno mette in dubbio che essa indichi le migliori direttive e le migliori scelte. Ma, siccome le leggi hanno la capacità di abbracciare solo certe materie, e non altre, è in quest'ultimo caso che si pone il problema (e si cerca nel contempo la soluzione) se sia preferibile attribuire il comando alla legge migliore o all'uomo migliore: è impossibile, infatti, stabilire leggi sulle questioni che sono oggetto di deliberazione. Ma l'obiezione non è questa, ovvero la necessità che sia l'uomo a giudicare in tali ambiti, bensì che a farlo debba essere non uno solo ma molti. Non c'è dubbio che un giudice ben ammaestrato dalla legge formuli buone sentenze, ma forse sembra assurdo che un uomo che vede con due soli occhi (ma anche che ascolta con due sole orecchie o agisce con due piedi e due mani) veda meglio di molti uomini con molti occhi, tanto più che anche ai nostri giorni i re provvedono sé stessi di molti occhi, orecchie, mani e piedi, associando al potere gente fidata che sostiene il loro regime. Se questa non gli fosse amica, non agirebbe secondo le sue direttive; ma, qualora essa sia amica sua e del suo regime, siccome l'amico è uguale e simile, una volta che il sovrano sia convinto che essa deve comandare, è anche convinto che persone uguali e simili finiranno per comandare in modo simile. Questo, più o meno, è il punto di vista degli avversari della monarchia.

17[16]. Ma forse le cose vanno in questo modo solo in certi casi e non in altri. C'è infatti in natura un giusto e un utile che valgono per il padrone, altri per il sovrano e altri ancora per chi vive in uno stato costituzionale; però la tirannide non è secondo natura, e neppure quei regimi che sono il risultato di deviazioni, perché questi vanno contro natura. Ma da quanto abbiamo sostenuto risulta con chiarezza che fra simili e uguali non è utile né giusto che uno solo 1288 a comandi su tutti, né in assenza di leggi, perché lui stesso si fa legge, né in presenza di leggi, né se egli sia buono fra i buoni, né se sia malvagio fra i malvagi, e neppure se eccelle in virtù, tranne in una particolare condizione. E quale sia questa condizione va ora precisato, pur se in un certo senso l'abbiamo già anticipato. Intanto

βασιλευτὸν καὶ τί τὸ ἀριστοκρατικὸν καὶ τί τὸ πολιτικόν. βασιλευτὸν μὲν οὖν τὸ τοιοῦτόν ἐστι πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ὑπερέχον κατ' ἀρετὴν πρὸς ἡγεμονίαν πολιτικήν, ἀριστοκρατικὸν δὲ πλῆθος ὃ πέφυκε φέρειν γένος ἄρχεσθαι δυνάμενον τὴν τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴν ὑπὸ τῶν κατ' ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχήν, πολιτικὸν δὲ πλῆθος ἐν ᾧ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι γένος πολιτικὸν δυνάμενον ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν κατὰ νόμον τὸν κατ' ἀξίαν διανέμοντα τοῖς εὐπόροις τὰς ἀρχάς. ὅταν οὖν ἢ γένος ὅλον ἢ καὶ τῶν ἄλλων ἕνα τινὰ συμβῇ διαφέροντα γενέσθαι κατ' ἀρετὴν τοσοῦτον ὥσθ' ὑπερέχειν τὴν ἐκείνου τῆς τῶν ἄλλων πάντων, τότε δίκαιον τὸ γένος εἶναι τοῦτο βασιλικὸν καὶ κύριον πάντων, καὶ βασιλέα τὸν ἕνα τοῦτον. καθάπερ γὰρ εἴρηται πρότερον, οὐ μόνον οὕτως ἔχει κατὰ τὸ δίκαιον ὃ προφέρειν εἰώθασιν οἱ τὰς πολιτείας καθιστάντες, οἵ τε τὰς ἀριστοκρατικὰς καὶ οἱ τὰς ὀλιγαρχικὰς καὶ πάλιν οἱ τὰς δημοκρατικάς (πάντες γὰρ καθ' ὑπεροχὴν ἀξιοῦσιν, ἀλλὰ ὑπεροχὴν οὐ τὴν αὐτήν), ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ πρότερον λεχθέν. οὔτε γὰρ κτείνειν ἢ φυγαδεύειν οὐδ' ὀστρακίζειν δή που τὸν τοιοῦτον πρέπον ἐστίν, οὔτ' ἀξιοῦν ἄρχεσθαι κατὰ μέρος· οὐ γὰρ πέφυκε τὸ μέρος ὑπερέχειν τοῦ παντός, τῷ δὲ τὴν τηλικαύτην ὑπερβολὴν ἔχοντι τοῦτο συμβέβηκεν. ὥστε λείπεται μόνον τὸ πείθεσθαι τῷ τοιούτῳ καὶ κύριον εἶναι μὴ κατὰ μέρος τοῦτον ἀλλ' ἁπλῶς. περὶ μὲν οὖν βασιλείας, τίνας ἔχει διαφοράς, καὶ πότερον οὐ συμφέρει ταῖς πόλεσιν ἢ συμφέρει, καὶ τίσι, καὶ πῶς, διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

18. ἐπεὶ δὲ τρεῖς φαμεν εἶναι τὰς ὀρθὰς πολιτείας, τούτων δ' ἀναγκαῖον ἀρίστην εἶναι τὴν ὑπὸ τῶν ἀρίστων οἰκονομουμένην, τοιαύτη δ' ἐστὶν ἐν ᾗ συμβέβηκεν ἢ ἕνα τινὰ συμπάντων ἢ γένος ὅλον ἢ πλῆθος ὑπερέχον εἶναι κατ' ἀρετήν, τῶν μὲν ἄρχεσθαι δυναμένων τῶν δ' ἄρχειν πρὸς τὴν αἱρετωτάτην ζωήν, ἐν δὲ τοῖς πρώτοις ἐδεί-

bisogna stabilire quale popolazione sia governabile da un re, quale da una aristocrazia, quale da un regime costituzionale. È predisposto alla monarchia quel popolo che per sua natura riesce a generare una stirpe di virtù eccelsa nella gestione del potere politico; è predisposto all'aristocrazia quel popolo che naturalmente produce famiglie capaci di adattarsi, in condizioni di libertà, ad essere governate da persone che sanno imporsi per la loro virtù politica; è destinato a un governo costituzionale il popolo in cui per natura nasce gente predisposta ad associarsi, capace di obbedire e comandare in ossequio a una legge che affida le cariche ai ricchi secondo il loro valore. Quando, per avventura, a un'intera stirpe o a un individuo capiti di distinguersi nella virtù tanto da superare quella di ogni altro, allora è giusto che essa prenda su di sé il titolo di dinastia regale e sovrana di tutti gli altri, e questo assuma il titolo di re. Pertanto, come già prima si diceva, così avviene non solo secondo il concetto di giustizia di solito proclamato da chi fonda le costituzioni, sia aristocratiche, sia oligarchiche o anche democratiche (giacché tutti danno valore all'eccellenza, sebbene non intendano lo stesso genere di eccellenza), ma anche secondo i presupposti precedentemente espressi. Per questo non conviene mandare a morte o in esilio o ostracizzare un uomo di questo livello, e neppure è buona cosa che egli a turno sia costretto all'obbedienza, perché, se pure non è conforme a natura che la parte abbia il sopravvento sul tutto, nel caso di un uomo tanto superiore avverrebbe proprio questo. Insomma, non resta altro che obbedire a un cittadino di tale levatura: e che sia sovrano non solo quando è il suo turno, ma completamente. Così abbiamo definito quali siano le differenze inerenti alla monarchia, se essa sia o non sia nell'interesse delle città: di quali città e a quali condizioni.

18. Noi sosteniamo che le costituzioni rette sono in numero di tre e che di necessità la migliore di queste è quella amministrata dai migliori (dove si verifica che un solo individuo fra tutti, o un'intera stirpe o tutto il popolo siano eccellenti per virtù) e quella in cui alcuni sanno obbedire e altri comandare, ponendosi come fine la vita più desiderabile. Siccome fin dall'inizio del discorso abbiamo

χθη λόγοις ὅτι τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι καὶ πολίτου τῆς πόλεως τῆς ἀρίστης, φανερὸν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ διὰ τῶν αὐτῶν ἀνήρ τε γίνεται σπουδαῖος καὶ πόλιν συστήσειεν ἄν τις ἀριστοκρατουμένην ἢ βασιλευομένην, ὥστ' ἔσται καὶ παιδεία καὶ ἔθη ταὐτὰ σχεδὸν τὰ ποιοῦντα σπουδαῖον ἄνδρα καὶ τὰ ποιοῦντα πολιτικὸν καὶ βασιλικόν. διωρισμένων δὲ τούτων περὶ τῆς πολιτείας ἤδη πειρατέον λέγειν τῆς ἀρίστης, τίνα πέφυκε γίγνεσθαι τρόπον καὶ καθίστασθαι πῶς. [ἀνάγκη δὴ τὸν μέλλοντα περὶ αὐτῆς ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν σκέψιν.]

dimostrato che, per forza di cose, la virtù di un uomo coincide con quella del cittadino della città migliore, è evidente che, alla stessa maniera e con gli stessi mezzi grazie ai quali un individuo diviene buono, si istituisce una città retta a regime aristocratico o monarchico: ne consegue che saranno più o meno la stessa formazione e 1288 b
le stesse abitudini a fare onesto un uomo e a farlo buon politico o re. Definiti questi punti, finalmente bisogna impegnarsi a trattare della migliore costituzione: quali siano le condizioni naturali in cui sorge e in che modo vada fondata.

Δ

1. ἐν ἁπάσαις ταῖς τέχναις καὶ ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς μὴ κατὰ μόριον γινομέναις, ἀλλὰ περὶ γένος ἕν τι τελείαις οὔσαις, μιᾶς ἐστι θεωρῆσαι τὸ περὶ ἕκαστον γένος ἁρμόττον, οἷον ἄσκησις σώματι ποία τε ποίῳ συμφέρει, καὶ τίς ἀρίστη (τῷ γὰρ κάλλιστα πεφυκότι καὶ κεχορηγημένῳ τὴν ἀρίστην ἀναγκαῖον ἁρμόττειν), καὶ τίς τοῖς πλείστοις μία πᾶσιν (καὶ γὰρ τοῦτο τῆς γυμναστικῆς ἔργον ἐστίν), ἔτι δ' ἐάν τις μὴ τῆς ἱκνουμένης ἐπιθυμῇ μήθ' ἕξεως μήτ' ἐπιστήμης τῶν περὶ τὴν ἀγωνίαν, μηθὲν ἧττον τοῦ παιδοτρίβου καὶ τοῦ γυμναστικοῦ παρασκευάσαι γε καὶ ταύτην ἐστὶ τὴν δύναμιν. ὁμοίως δὲ τοῦτο καὶ περὶ ἰατρικὴν καὶ περὶ ναυπηγίαν καὶ ἐσθῆτα καὶ περὶ πᾶσαν ἄλλην τέχνην ὁρῶμεν συμβαῖνον. ὥστε δῆλον ὅτι καὶ πολιτείαν τῆς αὐτῆς ἐστιν ἐπιστήμης τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστι καὶ ποία τις ἂν οὖσα μάλιστ' εἴη κατ' εὐχὴν μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῶν ἐκτός, καὶ τίς τίσιν ἁρμόττουσα (πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν), ἔτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως (δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν, ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο, καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σῴζοιτο πλεῖστον χρόνον· λέγω δὲ οἷον εἴ τινι πόλει συμβέβηκε μήτε τὴν ἀρίστην πολιτεύεσθαι πολιτείαν,

LIBRO IV

1[1]. In tutte le arti e le scienze che non sono settoriali, ma che danno una visione completa di un intero genere di cose, spetta a un'unica scienza guardare ciò che si addice a ciascun genere di realtà: ad esempio, quale esercizio è benefico e per quale corpo lo è, qual è il migliore (tenendo conto che all'uomo con le migliori doti naturali e più prestante necessariamente si addice il miglior esercizio), e quale, pur unico per tutti, si addice alla maggior parte di essi (anche questo, infatti, rientra nei compiti specifici dell'educazione fisica). E poi, se anche uno non volesse conseguire né una pratica né una teoria di livello agonistico, non di meno sarebbe compito del maestro di ginnastica e dell'allenatore garantirgli la condizione fisica appropriata. Vediamo ripetersi la stessa cosa tanto nella medicina, quanto nell'ingegneria navale, nella confezione del vestiario e in ogni altra arte. Appare chiaro, dunque, che è di pertinenza della medesima scienza investigare quale sia la migliore costituzione, la più desiderabile, purché non vi siano ostacoli esterni; quale si adatti meglio a certi tipi d'uomo (poiché in molti casi è certamente impossibile godere della costituzione migliore, il buon legislatore e il vero politico non dovrebbero ignorare quale sia la più efficace in senso assoluto e quale la migliore a partire da certe condizioni preesistenti); e, in terzo luogo, la costituzione secondo un certo modello (bisogna infatti saper analizzare una costituzione così come storicamente si dà, per sapere in che modo si sia formata alle origini e, una volta formata, come si possa farla sopravvivere quanto più a lungo è possibile: mi riferisco, ad esempio, al caso di uno stato che non sia retto dalla migliore costituzione e si trovi a mancare

ἀχορήγητον δὲ εἶναι καὶ τῶν ἀναγκαίων, μήτε τὴν ἐνδεχομένην ἐκ τῶν ὑπαρχόντων, ἀλλά τινα φαυλοτέραν), παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν, ὡς οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας, καὶ εἰ τἆλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν. οὐ γὰρ μόνον τὴν ἀρίστην δεῖ θεωρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν δυνατήν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ῥᾴω καὶ κοινοτέραν ἁπάσαις· νῦν δ' οἱ μὲν τὴν ἀκροτάτην καὶ δεομένην πολλῆς χορηγίας ζητοῦσι μόνον, οἱ δὲ μᾶλλον κοινήν τινα λέγοντες, τὰς ὑπαρχούσας ἀναιροῦντες πολιτείας, τὴν Λακωνικὴν
1289 a ἤ τινα ἄλλην ἐπαινοῦσι· χρὴ δὲ τοιαύτην εἰσηγεῖσθαι τάξιν ἣν ῥᾳδίως ἐκ τῶν ὑπαρχουσῶν καὶ πεισθήσονται καὶ δυνήσονται κοινωνεῖν, ὡς ἔστιν οὐκ ἔλαττον ἔργον τὸ ἐπανορθῶσαι πολιτείαν ἢ κατασκευάζειν ἐξ ἀρχῆς, ὥσπερ καὶ τὸ μεταμανθάνειν ἢ μανθάνειν ἐξ ἀρχῆς· διὸ πρὸς τοῖς εἰρημένοις καὶ ταῖς ὑπαρχούσαις πολιτείαις δεῖ δύνασθαι βοηθεῖν τὸν πολιτικόν, καθάπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον. τοῦτο δὲ ἀδύνατον ἀγνοοῦντα πόσα πολιτείας ἔστιν εἴδη. νῦν δὲ μίαν δημοκρατίαν οἴονταί τινες εἶναι καὶ μίαν ὀλιγαρχίαν· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτ' ἀληθές. ὥστε δεῖ τὰς διαφορὰς μὴ λανθάνειν τὰς τῶν πολιτειῶν, πόσαι, καὶ συντίθενται ποσαχῶς. μετὰ δὲ τῆς αὐτῆς φρονήσεως ταύτης καὶ νόμους τοὺς ἀρίστους ἰδεῖν καὶ τοὺς ἑκάστῃ τῶν πολιτειῶν ἁρμόττοντας. πρὸς γὰρ τὰς πολιτείας τοὺς νόμους δεῖ τίθεσθαι καὶ τίθενται πάντες, ἀλλ' οὐ τὰς πολιτείας πρὸς τοὺς νόμους. πολιτεία μὲν γάρ ἐστι τάξις ταῖς πόλεσιν ἡ περὶ τὰς ἀρχάς, τίνα τρόπον νενέμηνται, καὶ τί τὸ κύριον τῆς πολιτείας καὶ τί τὸ τέλος ἑκάστης τῆς κοινωνίας ἐστίν· νόμοι δὲ κεχωρισμένοι τῶν δηλούντων τὴν πολιτείαν, καθ' οὓς δεῖ τοὺς ἄρχοντας ἄρχειν καὶ φυλάττειν τοὺς παραβαίνοντας αὐτούς. ὥστε δῆλον ὅτι τὰς διαφορὰς ἀναγ-

del necessario a questo fine, oppure che non goda neanche di quella consentita dalle circostanze in cui versa, ma ne abbia una ancora peggiore). Ebbene, di fronte a tutto ciò, bisogna studiare la costituzione che si adatta a ogni città, perché la maggior parte di quelli che trattano della costituzione, se per il resto fanno affermazioni giuste, sbagliano su ciò che è utile. Non si può, infatti, andare in cerca solo della costituzione migliore, ma va studiata anche quella in concreto realizzabile, e la più facile da istituire, nonché la più comune a tutte le città. Oggi invece alcuni non cercano altro che la costituzione di sommo livello, che è quella che richiede molte risorse; altri invece, trattando di una costituzione piuttosto comune, cancellano quelle esistenti, apprezzando solo l'ordinamento spartano e qual- 1289 a
che altro. Invece, bisognerebbe introdurre un ordine che, a partire dalle condizioni esistenti, senza particolari difficoltà, risulti più convincente e condivisibile, perché non è minor impresa perfezionare una costituzione rispetto a fondarla di bel nuovo, come reimparare in modo nuovo e migliore una nozione già appresa non è da meno che apprendere una cosa dall'inizio. Pertanto, oltre a quanto si è detto, l'uomo politico deve saper venire in soccorso alle costituzioni in vigore, come già si sosteneva. Ma certamente questo non è possibile se non si sa nemmeno quanti sono i tipi di costituzione. Oggi c'è chi crede che esista una sola democrazia e una sola oligarchia: ma non è così. Non bisogna dunque ignorare le differenze fra le costituzioni, il loro numero e la loro varia composizione; di questo medesimo tipo di sapere fa parte riconoscere tanto le leggi migliori quanto quelle più adatte a ciascuna costituzione, giacché le leggi devono essere istituite (e così effettivamente è per tutte) in funzione della costituzione e non la costituzione in funzione delle leggi. La costituzione, infatti, nell'ambito degli stati, corrisponde all'ordine che concerne le cariche e le procedure per la loro attribuzione, chi detiene il potere della città e quale sia il fine di ciascuna società. Invece ci sono leggi distinte dalle norme che esprimono la costituzione, alle quali i governanti devono attenersi quando comandano e prendono provvedimenti contro quelli che le violano. Per tale motivo, indubbiamente, non si possono ignorare le diffe-

καῖον καὶ τὸν ὁρισμὸν ἔχειν τῆς πολιτείας ἑκάστης καὶ πρὸς τὰς τῶν νόμων θέσεις· οὐ γὰρ οἷόν τε τοὺς αὐτοὺς νόμους συμφέρειν ταῖς ὀλιγαρχίαις οὐδὲ ταῖς δημοκρατίαις πάσαις, εἴπερ δὴ πλείους καὶ μὴ μία δημοκρατία μηδὲ ὀλιγαρχία μόνον ἔστιν.

2. ἐπεὶ δ' ἐν τῇ πρώτῃ μεθόδῳ περὶ τῶν πολιτειῶν διειλόμεθα τρεῖς μὲν τὰς ὀρθὰς πολιτείας, βασιλείαν ἀριστοκρατίαν πολιτείαν, τρεῖς δὲ τὰς τούτων παρεκβάσεις, τυραννίδα μὲν βασιλείας ὀλιγαρχίαν δὲ ἀριστοκρατίας δημοκρατίαν δὲ πολιτείας, καὶ περὶ μὲν ἀριστοκρατίας καὶ βασιλείας εἴρηται (τὸ γὰρ περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας θεωρῆσαι ταὐτὸ καὶ περὶ τούτων ἐστὶν εἰπεῖν τῶν ὀνομάτων· βούλεται γὰρ ἑκατέρα κατ' ἀρετὴν συνεστάναι κεχορηγημένην), ἔτι δὲ τί διαφέρουσιν ἀλλήλων ἀριστοκρατία καὶ βασιλεία, καὶ πότε δεῖ βασιλείαν νομίζειν, διώρισται πρότερον, λοιπὸν περὶ πολιτείας διελθεῖν τῆς τῷ κοινῷ προσαγορευομένης ὀνόματι, καὶ περὶ τῶν ἄλλων πολιτειῶν, ὀλιγαρχίας τε καὶ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος. φανερὸν μὲν οὖν καὶ τούτων τῶν παρεκβάσεων τίς χειρίστη καὶ δευτέρα τίς. ἀνάγκη γὰρ τὴν μὲν τῆς πρώτης καὶ θειοτάτης παρέκβασιν εἶναι χειρίστην, τὴν δὲ βασιλείαν ἀναγκαῖον ἢ τοὔνομα μόνον ἔχειν οὐκ
1289 b οὖσαν, ἢ διὰ πολλὴν ὑπεροχὴν εἶναι τὴν τοῦ βασιλεύοντος· ὥστε τὴν τυραννίδα χειρίστην οὖσαν πλεῖστον ἀπέχειν πολιτείας, δεύτερον δὲ τὴν ὀλιγαρχίαν (ἡ γὰρ ἀριστοκρατία διέστηκεν ἀπὸ ταύτης πολὺ τῆς πολιτείας), μετριωτάτην δὲ τὴν δημοκρατίαν. ἤδη μὲν οὖν τις ἀπεφήνατο καὶ τῶν πρότερον οὕτως, οὐ μὴν εἰς ταὐτὸ βλέψας ἡμῖν. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἔκρινε πασῶν μὲν οὐσῶν ἐπιεικῶν, οἷον ὀλιγαρχίας τε χρηστῆς καὶ τῶν ἄλλων, χειρίστην δημοκρατίαν, φαύλων δὲ ἀρίστην· ἡμεῖς δὲ ὅλως ταύτας ἐξημαρτημένας εἶναί φαμεν, καὶ βελτίω μὲν ὀλιγαρχίαν ἄλλην ἄλλης οὐ καλῶς ἔχειν λέγειν, ἧττον δὲ φαύλην. ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς τοιαύτης κρίσεως ἀφείσθω τὰ νῦν· ἡμῖν δὲ πρῶτον μὲν διαιρετέον πόσαι διαφοραὶ τῶν πολιτειῶν, εἴπερ ἔστιν εἴδη πλείονα τῆς τε δημο-

renze e le definizioni di ogni costituzione in vista della determinazione delle leggi, perché non è detto che le medesime leggi rechino vantaggio ad ogni forma di oligarchia e di democrazia, in quanto non esiste una sola oligarchia e una sola democrazia, bensì molte.

2[2]. Nella prima sezione sulle costituzioni ne avevamo distinte tre da classificarsi come rette – il regno, l'aristocrazia e il regime costituzionale – e altre tre come deviazioni: la tirannide, l'oligarchia e la democrazia, che lo sono rispettivamente, del regno, dell'aristocrazia e del regime costituzionale. Dell'aristocrazia e del regno si è già parlato (in effetti indagare sulla migliore costituzione equivale a parlare di queste denominazioni, perché ciascuna di esse ha la pretesa di reggersi su una virtù con tutto ciò che la sostiene), come pure della differenza fra l'aristocrazia e il regno e di quando si deve riconoscere quest'ultimo. Rimane da trattare del regime costituzionale (il quale prende il nome dal termine che accomuna tutte le costituzioni) e delle altre costituzioni: oligarchia, democrazia e tirannide. È evidente quale di queste costituzioni degenerate risulti la peggiore e quale la segua al secondo posto, in quanto, necessariamente, la corruzione della prima e più divina sarà la peggiore: infatti il regno, per forza di cose, o è solo un nome senza corrispondenza con la realtà, oppure esprime la netta superiorità 1289 b
di chi regna. Per tale ragione la tirannide, essendo la peggior costituzione, è quella che dista di più dal regime costituzionale; l'oligarchia viene al secondo posto (ben altra cosa è l'aristocrazia), mentre la democrazia è la più prossima al giusto mezzo. In verità, questa classificazione era già stata fatta da uno dei miei predecessori, ma secondo un'altra prospettiva. Costui era dell'avviso che, nel novero complessivo delle rette costituzioni (ad esempio, una sana oligarchia o un governo di altro tipo), la peggiore fosse la democrazia, ma che la medesima, nel numero di quelle cattive, fosse la migliore. Invece, a nostro parere, questi regimi sono sbagliati in sé, e non si può ragionevolmente affermare che un'oligarchia sia meglio di un'altra: tutt'al più sarà meno cattiva. Ma per ora asteniamoci da tale valutazione. In primo luogo ci tocca decidere quante differenze si riscontrano nelle costituzioni, se davvero esistono più specie

κρατίας· καὶ τῆς ὀλιγαρχίας, ἔπειτα τίς κοινοτάτη καὶ τίς αἱρετωτάτη μετὰ τὴν ἀρίστην πολιτείαν, κἂν εἴ τις ἄλλη τετύχηκεν ἀριστοκρατικὴ καὶ συνεστῶσα καλῶς, ἅμα δὲ ταῖς πλείσταις ἁρμόττουσα πόλεσι, τίς ἐστιν, ἔπειτα καὶ τῶν ἄλλων τίς τίσιν αἱρετή (τάχα γὰρ τοῖς μὲν ἀναγκαία δημοκρατία μᾶλλον ὀλιγαρχίας, τοῖς δ' αὕτη μᾶλλον ἐκείνης), μετὰ δὲ ταῦτα τίνα τρόπον δεῖ καθιστάναι τὸν βουλόμενον ταύτας τὰς πολιτείας, λέγω δὲ δημοκρατίας τε καθ' ἕκαστον εἶδος καὶ πάλιν ὀλιγαρχίας· τέλος δέ, πάντων τούτων ὅταν ποιησώμεθα συντόμως τὴν ἐνδεχομένην μνείαν, πειρατέον ἐπελθεῖν τίνες φθοραὶ καὶ τίνες σωτηρίαι τῶν πολιτειῶν καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς ἑκάστης, καὶ διὰ τίνας αἰτίας ταῦτα μάλιστα γίνεσθαι πέφυκεν.

3. τοῦ μὲν οὖν εἶναι πλείους πολιτείας αἴτιον ὅτι πάσης ἔστι μέρη πλείω πόλεως τὸν ἀριθμόν. πρῶτον μὲν γὰρ ἐξ οἰκιῶν συγκειμένας πάσας ὁρῶμεν τὰς πόλεις, ἔπειτα πάλιν τούτου τοῦ πλήθους τοὺς μὲν εὐπόρους ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς δ' ἀπόρους τοὺς δὲ μέσους, καὶ τῶν εὐπόρων δὲ καὶ τῶν ἀπόρων τὸ μὲν ὁπλιτικὸν τὸ δὲ ἄνοπλον. καὶ τὸν μὲν γεωργικὸν δῆμον ὁρῶμεν ὄντα, τὸν δ' ἀγοραῖον, τὸν δὲ βάναυσον. καὶ τῶν γνωρίμων εἰσὶ διαφοραὶ καὶ κατὰ τὸν πλοῦτον καὶ τὰ μεγέθη τῆς οὐσίας, οἷον ἱπποτροφίας (τοῦτο γὰρ οὐ ῥᾴδιον μὴ πλουτοῦντας ποιεῖν· διόπερ ἐπὶ τῶν ἀρχαίων χρόνων ὅσαις πόλεσιν ἐν τοῖς ἵπποις ἡ δύναμις ἦν, ὀλιγαρχίαι παρὰ τούτοις ἦσαν· ἐχρῶντο δὲ πρὸς τοὺς πολέμους ἵπποις πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας, οἷον Ἐρετριεῖς καὶ Χαλκιδεῖς καὶ Μάγνητες οἱ ἐπὶ Μαιάνδρῳ καὶ τῶν ἄλλων πολλοὶ περὶ τὴν Ἀσίαν)· ἔτι πρὸς ταῖς κατὰ πλοῦτον διαφοραῖς ἐστιν ἡ μὲν κατὰ γένος ἡ δὲ
1290 a κατ' ἀρετήν, κἂν εἴ τι δὴ τοιοῦτον ἕτερον εἴρηται πόλεως εἶναι μέρος ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀριστοκρατίαν· ἐκεῖ γὰρ διείλομεν ἐκ πόσων μερῶν ἀναγκαίων ἐστὶ πᾶσα πόλις· τούτων γὰρ

di democrazia e di oligarchia; in secondo luogo, dovremo considerare quale sia la costituzione più diffusa e, infine, quale altra sia da preferirsi dopo la migliore; se poi, per avventura, si trovasse un'altra aristocrazia ben istituita e nel contempo di facile applicazione a parecchie città, si dovrebbe dire come essa è, e poi, delle altre forme di governo, quale vada adottata e per quale popolo (tenendo conto che forse per alcuni è necessaria la democrazia piuttosto che l'oligarchia, e per altri l'oligarchia più della democrazia); stabilito ciò, in che modo dovrà istituire tali costituzioni (ossia la democrazia nelle sue varie versioni e pure l'oligarchia) chi ne avesse l'intenzione. Da ultimo, dopo aver fatto per quanto si può una breve menzione di tutte queste forme di governo, dovremo cercare di spiegare i fattori di corruzione e di consolidamento delle costituzioni, in senso generale e particolare, nonché le cause prevalenti che per natura li determinano.

3[3]. Il motivo per cui le costituzioni sono molteplici è che le parti di ogni città sono più d'una. Innanzitutto si può constatare che tutte le città sono formate da nuclei familiari; e poi che, di questa massa di persone, per forza di cose, alcuni sono ricchi, altri poveri, altri appartenenti al ceto medio; infine, che i ricchi sono padroni delle armi e i poveri no. Vediamo anche che una parte dei ceti popolari è costituita da contadini, una parte da commercianti, un'altra da operai. Le persone più in vista si distinguono per la ricchezza o per la consistenza dei patrimoni, come nel caso degli allevamenti di cavalli (questi, in effetti, non sono facili da condurre da chi non dispone di grandi risorse, tant'è vero che, anticamente, in quelle città in cui il potere stava nella cavalleria si trovavano forme di governo oligarchico, e si faceva uso dei cavalli nelle guerre con i popoli confinanti: è il caso degli abitanti di Eretria, di Calcide, di Magnesia sul Meandro e di molti altri popoli asiatici). Inoltre, in aggiunta alle differenze imputabili alla ricchezza, ci sono quelle dovute alla nobiltà di nascita e alla virtù e a qualche altro simile criterio 1290 a
di merito, menzionato come parte dello stato nelle pagine dedicate all'aristocrazia, dove appunto abbiamo distinto tutte le componenti necessarie di ogni città. Queste componenti talora entrano a

τῶν μερῶν ὁτὲ μὲν πάντα μετέχει τῆς πολιτείας ὁτὲ δ' ἐλάττω ὁτὲ δὲ πλείω. φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείους ἀναγκαῖον εἶναι πολιτείας, εἴδει διαφερούσας ἀλλήλων· καὶ γὰρ ταῦτ' εἴδει διαφέρει τὰ μέρη σφῶν αὐτῶν. πολιτεία μὲν γὰρ ἡ τῶν ἀρχῶν τάξις ἐστί, ταύτας δὲ διανέμονται πάντες ἢ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν μετεχόντων ἢ κατά τιν' αὐτῶν ἰσότητα κοινήν, λέγω δ' οἷον τῶν ἀπόρων ἢ τῶν εὐπόρων ἢ κοινήν τιν' ἀμφοῖν. ἀναγκαῖον ἄρα πολιτείας εἶναι τοσαύτας ὅσαι περ τάξεις κατὰ τὰς ὑπεροχάς εἰσι καὶ κατὰ τὰς διαφορὰς τῶν μορίων. μάλιστα δὲ δοκοῦσιν εἶναι δύο, καθάπερ ἐπὶ τῶν πνευμάτων λέγεται τὰ μὲν βόρεια τὰ δὲ νότια, τὰ δ' ἄλλα τούτων παρεκβάσεις, οὕτω καὶ τῶν πολιτειῶν δύο, δῆμος καὶ ὀλιγαρχία. τὴν γὰρ ἀριστοκρατίαν τῆς ὀλιγαρχίας εἶδος τιθέασιν ὡς οὖσαν ὀλιγαρχίαν τινά, καὶ τὴν καλουμένην πολιτείαν δημοκρατίαν, ὥσπερ ἐν τοῖς πνεύμασι τὸν μὲν ζέφυρον τοῦ βορέου, τοῦ δὲ νότου τὸν εὖρον. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰς ἁρμονίας, ὥς φασί τινες· καὶ γὰρ ἐκεῖ τίθενται εἴδη δύο, τὴν δωριστὶ καὶ τὴν φρυγιστί, τὰ δ' ἄλλα συντάγματα τὰ μὲν Δώρια τὰ δὲ Φρύγια καλοῦσιν. μάλιστα μὲν οὖν εἰώθασιν οὕτως ὑπολαμβάνειν περὶ τῶν πολιτειῶν· ἀληθέστερον δὲ καὶ βέλτιον ὡς ἡμεῖς διείλομεν, δυοῖν ἢ μιᾶς οὔσης τῆς καλῶς συνεστηκυίας τὰς ἄλλας εἶναι παρεκβάσεις, τὰς μὲν τῆς εὖ κεκραμένης ἁρμονίας τὰς δὲ τῆς ἀρίστης πολιτείας, ὀλιγαρχικὰς μὲν τὰς συντονωτέρας καὶ δεσποτικωτέρας, τὰς δ' ἀνειμένας καὶ μαλακὰς δημοτικάς.

4. οὐ δεῖ δὲ τιθέναι δημοκρατίαν, καθάπερ εἰώθασί τινες νῦν, ἁπλῶς οὕτως, ὅπου κύριον τὸ πλῆθος (καὶ γὰρ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις καὶ πανταχοῦ τὸ πλέον μέρος κύριον), οὐδ' ὀλιγαρχίαν, ὅπου κύριοι ὀλίγοι τῆς πολιτείας. εἰ γὰρ εἶησαν οἱ πάντες χίλιοι καὶ τριακόσιοι, καὶ τούτων οἱ χίλιοι πλού-

far parte della costituzione al completo, talaltra in un numero più o meno consistente. Ecco il motivo per cui le costituzioni devono essere numerose e di specie diversa l'una rispetto all'altra: perché gli elementi che le compongono sono fra loro di specie differente. In realtà, la costituzione è l'ordine delle cariche, che nel complesso vengono assegnate sulla base del potere di chi le ricopre o anche nel rispetto reciproco di certi equilibri generali: cioè, ad esempio, fra i poveri o fra i ricchi, oppure in una forma di potere che accomuna gli uni e gli altri. Insomma, le costituzioni dovranno essere dello stesso numero degli ordinamenti fissati sulla base della prevalenza e della diversità delle parti. In linea di massima si pensa che esistano due costituzioni: proprio come dei venti si dice che siano due, borea e noto, mentre tutti gli altri non sarebbero che varianti di questi, così anche le costituzioni sono due: quella popolare e quella oligarchica. Si include, infatti, l'aristocrazia nella specie dell'oligarchia, quasi ne fosse una sottospecie, e si fa rientrare il cosiddetto regime costituzionale nella democrazia, come tra i venti di borea si annovera lo zefiro e tra quelli di noto l'euro. A detta di alcuni, qualcosa di analogo si verifica pure nelle armonie: anche qui se ne ammettono due tipi – quella dorica e quella frigia –, mentre le altre si qualificano come armonie di forma dorica o di forma frigia. Soprattutto queste sono le posizioni dominanti sul tema delle costituzioni; tuttavia, la distinzione che noi proponiamo è senz'altro migliore e più vera: le costituzioni ben fatte si riducono a una o a due e le altre non sono che deviazioni di queste. In campo musicale sarebbe l'armonia ben composta, in politica sarebbe la migliore costituzione, di cui i regimi oligarchici sono le degenerazioni più intransigenti e tiranniche e i regimi democratici le più tolleranti e permissive.

4. Anche se ai nostri giorni qualcuno lo fa d'abitudine, non si può semplicemente ridurre la democrazia al governo della massa (perché, in verità, anche nei regimi oligarchici, e anzi in tutti i regimi, comanda la maggioranza), né l'oligarchia al governo di pochi sulla città. Infatti, se immaginiamo che tutto lo stato consti di milletrecento abitanti, e di questi mille fossero ricchi ed escludes-

σιοι, καὶ μὴ μεταδιδοῖεν ἀρχῆς τοῖς τριακοσίοις καὶ πένησιν ἐλευθέροις οὖσι καὶ τἄλλα ὁμοίοις, οὐθεὶς ἂν φαίη δημοκρατεῖσθαι τούτους· ὁμοίως δὲ καὶ εἰ πένητες ὀλίγοι μὲν εἶεν, κρείττους δὲ τῶν εὐπόρων πλειόνων ὄντων, οὐδεὶς ἂν ὀλιγαρχίαν προσαγορεύσειεν οὐδὲ τὴν τοιαύτην, εἰ τοῖς ἄλλοις οὖσι πλουσίοις μὴ μετείη τῶν τιμῶν. μᾶλλον τοίνυν λεκτέον ὅτι δῆμος μέν ἐστιν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι κύριοι ὦσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι, ἀλλὰ συμβαίνει τοὺς μὲν πολλοὺς εἶναι τοὺς δ' ὀλίγους· ἐλεύθεροι μὲν γὰρ πολλοί, πλούσιοι δ' ὀλίγοι. καὶ γὰρ ἂν εἰ κατὰ μέγεθος διενέμοντο τὰς ἀρχάς, ὥσπερ ἐν Αἰθιοπίᾳ φασί τινες, ἢ κατὰ κάλλος, ὀλιγαρχία ἦν ἄν· ὀλίγον γὰρ τὸ πλῆθος καὶ τὸ τῶν καλῶν καὶ τὸ τῶν μεγάλων. οὐ μὴν ἀλλ' οὐδὲ τούτοις μόνον ἱκανῶς ἔχει διωρίσθαι τὰς πολιτείας ταύτας· ἀλλ' ἐπεὶ πλείονα μόρια καὶ τοῦ δήμου καὶ τῆς ὀλιγαρχίας εἰσίν, ἔτι διαληπτέον ὡς οὔτ' ἂν οἱ ἐλεύθεροι ὀλίγοι ὄντες πλειόνων καὶ μὴ ἐλευθέρων ἄρχωσι, δῆμος, οἷον ἐν Ἀπολλωνίᾳ τῇ ἐν τῷ Ἰονίῳ καὶ ἐν Θήρᾳ (ἐν τούτων γὰρ ἑκατέρᾳ τῶν πόλεων ἐν ταῖς τιμαῖς ἦσαν οἱ διαφέροντες κατ' εὐγένειαν καὶ πρῶτοι κατασχόντες τὰς ἀποικίας, ὀλίγοι ὄντες, πολλῶν), οὔτε ἂν οἱ πλούσιοι διὰ τὸ κατὰ πλῆθος ὑπερέχειν, δῆμος, οἷον ἐν Κολοφῶνι τὸ παλαιόν (ἐκεῖ γὰρ ἐκέκτηντο μακρὰν οὐσίαν οἱ πλείους πρὶν γενέσθαι τὸν πόλεμον τὸν πρὸς Λυδούς), ἀλλ' ἔστι δημοκρατία μὲν ὅταν οἱ ἐλεύθεροι καὶ ἄποροι πλείους ὄντες κύριοι τῆς ἀρχῆς ὦσιν, ὀλιγαρχία δ' ὅταν οἱ πλούσιοι καὶ εὐγενέστεροι ὀλίγοι ὄντες.

ὅτι μὲν οὖν πολιτεῖαι πλείους, καὶ δι' ἣν αἰτίαν, εἴρηται· διότι δὲ πλείους τῶν εἰρημένων, καὶ τίνες καὶ διὰ τί, λέγωμεν ἀρχὴν λαβόντες τὴν εἰρημένην πρότερον. ὁμολογοῦμεν γὰρ οὐχ ἓν μέρος ἀλλὰ πλείω πᾶσαν ἔχειν πόλιν. ὥσπερ οὖν εἰ ζῴου προηρούμεθα λαβεῖν εἶδη, πρῶτον ἂν ἀποδιωρίζομεν ἅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῷον (οἷον ἔνιά τε

sero dal governo gli altri trecento cittadini, poveri ma liberi e per il resto uguali a loro, nessuno potrebbe dire che vivono in una democrazia. Allo stesso modo, se i poveri si riducessero a pochi elementi ma fossero più potenti del gran numero di ricchi, la loro costituzione non meriterebbe il nome di oligarchia se gli altri, i ricchi, non avessero accesso alle cariche. Piuttosto bisogna dire che si ha democrazia quando il potere è nelle mani di uomini liberi, e oli- 1290 b
garchia quando i ricchi governano, e avviene che i primi – i liberi – siano in maggior numero, i secondi – i ricchi – in minoranza. Infatti, se le cariche si assegnassero in proporzione alla statura, come si racconta succeda in Etiopia, oppure in proporzione alla bellezza, ci sarebbe pur sempre un'oligarchia, perché non sono molti gli uomini belli e alti di statura. Tuttavia, non bastano questi criteri a definire tali costituzioni; ma poiché sia la democrazia sia l'oligarchia sono realtà formate di più elementi, si deve ancora distinguere che non è democrazia un'istituzione politica in cui pochi liberi comandino su molti non liberi, come succedeva ad Apollonia sullo Ionio e a Tera (due città in cui le cariche erano appannaggio di chi vantava nobili origini e dei primi fondatori delle colonie, i quali erano una parte esigua rispetto alla maggioranza), e che neppure costituisce un'oligarchia il predominio dei ricchi quando sia dovuto al loro numero, come anticamente è successo a Colofone (dove il grosso dei cittadini si era arricchito a dismisura prima che scoppiasse la guerra contro i Lidi); invece, avremo democrazia quando i liberi non abbienti saranno detentori del potere per il fatto di essere in maggioranza, e si avrà oligarchia se lo saranno i ricchi e i più nobili, nonostante siano in pochi.

Già in precedenza abbiamo affermato, dandone ragione, che ci sono molti tipi di costituzione. Ora invece, prendendo l'avvio da quanto si è sostenuto, spieghiamo perché sono ancor più di quello che si diceva, quali sono e perché sono così. Partiamo dalla constatazione che ogni città non ha una sola parte, ma più d'una. Ebbene, se decidessimo di procedere a una classificazione delle specie animali, dovremmo preliminarmente stabilire quali parti necessariamente ogni animale non può fare a meno di avere (ad esempio,

τῶν αἰσθητηρίων καὶ τὸ τῆς τροφῆς ἐργαστικὸν καὶ δεκτικόν, οἷον στόμα καὶ κοιλίαν, πρὸς δὲ τούτοις, οἷς κινεῖται μορίοις ἕκαστον αὐτῶν)· εἰ δὲ τοσαῦτα εἴη μόνον, τούτων δ' εἶεν διαφοραί (λέγω δ' οἷον στόματός τινα πλείω γένη καὶ κοιλίας καὶ τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ καὶ τῶν κινητικῶν μορίων), ὁ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζῴων (οὐ γὰρ οἷόν τε ταὐτὸν ζῷον ἔχειν πλείους στόματος διαφοράς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὤτων), ὥσθ' ὅταν ληφθῶσι τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοί, ποιήσουσιν εἴδη ζῴου, καὶ τοσαῦτ' εἴδη τοῦ ζῴου ὅσαι περ αἱ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσίν – τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν. καὶ γὰρ αἱ πόλεις οὐκ ἐξ ἑνὸς ἀλλ' ἐκ πολλῶν σύγκεινται μερῶν, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις. ἓν μὲν οὖν ἐστι τὸ περὶ τὴν τροφὴν πλῆθος, οἱ καλούμενοι γεωργοί, δεύτερον δὲ τὸ καλούμενον βάναυσον (ἔστι δὲ τοῦτο τὸ περὶ τὰς τέχνας ὧν ἄνευ πόλιν ἀδύνατον οἰκεῖσθαι· τούτων δὲ τῶν τεχνῶν τὰς μὲν ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν δεῖ, τὰς δὲ εἰς τρυφὴν ἢ τὸ καλῶς ζῆν), τρίτον δὲ ⟨τὸ⟩ ἀγοραῖον (λέγω δ' ἀγοραῖον τὸ περὶ τὰς πράσεις καὶ τὰς ὠνὰς καὶ τὰς ἐμπορίας καὶ καπηλείας διατρῖβον), τέταρτον δὲ τὸ θητικόν, πέμπτον δὲ γένος τὸ προπολεμῆσον, ὃ τούτων οὐθὲν ἧττόν ἐστιν ἀναγκαῖον ὑπάρχειν, εἰ μέλλουσι μὴ δουλεύσειν τοῖς ἐπιοῦσιν. μὴ γὰρ ἐν τῶν ἀδυνάτων ᾖ πόλιν ἄξιον εἶναι καλεῖν τὴν φύσει δούλην· αὐτάρκης γὰρ ἡ πόλις, τὸ δὲ δοῦλον οὐκ αὔταρκες. διόπερ ἐν τῇ Πολιτείᾳ κομψῶς τοῦτο, οὐχ ἱκανῶς δὲ εἴρηται. φησὶ γὰρ ὁ Σωκράτης ἐκ τεττάρων τῶν ἀναγκαιοτάτων πόλιν συγκεῖσθαι, λέγει δὲ τούτους ὑφάντην καὶ γεωργὸν καὶ σκυτοτόμον καὶ οἰκοδόμον· πάλιν δὲ προστίθησιν, ὡς οὐκ αὐτάρκων τούτων, χαλκέα καὶ τοὺς ἐπὶ τοῖς ἀναγκαίοις βοσκήμασιν, ἔτι δ' ἔμπορόν τε καὶ κάπηλον· καὶ ταῦτα πάντα γίνεται πλήρωμα τῆς πρώτης πόλεως, ὡς τῶν ἀναγκαίων τε

alcuni organi di senso, una bocca e uno stomaco per trasformare e ricevere il cibo, e poi delle membra grazie alle quali ciascuno di essi si sposta); se l'animale si riducesse a queste parti, ed esse fossero a loro volta portatrici di differenze (nel senso che ci fossero più generi di bocche, di stomaci, nonché di organi sensoriali e locomotori), allora il numero delle combinazioni di esse darebbe luogo per forza di cose a più specie zoologiche (perché non è possibile che un solo animale disponga di più tipi di bocca o di orecchie fra loro diversi), cosicché, quando si fossero messe insieme tutte le eventuali combinazioni di queste varietà, con ciò stesso si costituirebbero le specie di animali, tante quante sono le combinazioni delle parti necessarie. Il medesimo criterio vale per le costituzioni di cui si diceva, perché anche le città – come abbiamo in più occasioni ribadito – non constano di una sola parte, bensì di molte. Una corrisponde alla massa di chi si occupa del cibo, quelli che vanno sotto il nome di contadini; un'altra, la seconda, è composta 1291 a
dai cosiddetti operai (che si dedicano ai mestieri, senza i quali una città non sarebbe abitabile: di questi, alcuni non possono mancare, altri invece sono rivolti al lusso o alla buona qualità della vita); una terza parte è quella dei mercanti (definisco così quella che si occupa della compravendita e del commercio all'ingrosso e al minuto); una quarta è costituita dai salariati; una quinta dai soldati, che non sono meno indispensabili degli altri, se non si vuole finire schiavi degli invasori. Ma forse, sarebbe una cosa impossibile chiamare città quella che è per natura schiava. La città è infatti autosufficiente, mentre ciò che è in stato di schiavitù non è autosufficiente. Nella *Repubblica* questo argomento è trattato con finezza, ma non in maniera esauriente. Socrate afferma che la città è costituita da quattro componenti assolutamente necessarie, cioè gli addetti al settore tessile, agricolo, calzaturiero ed edile. In un secondo tempo, ritenendo questi non sufficienti all'autarchia dello stato, aggiunge i fabbri, gli allevatori per quanto è necessario, e infine anche i commercianti all'ingrosso e al minuto. E con questi ecco completato lo stato nella sua forma originaria, come se ogni città si fosse costituita al solo scopo di provvedere il necessario alla so-

χάριν πᾶσαν πόλιν συνεστηκυῖαν, ἀλλ᾽ οὐ τοῦ καλοῦ μᾶλλον, ἴσον τε δεομένην σκυτέων τε καὶ γεωργῶν. τὸ δὲ προπολε-
20 μοῦν οὐ πρότερον ἀποδίδωσι μέρος πρὶν ἢ τῆς χώρας αὐξομένης καὶ τῆς τῶν πλησίον ἁπτομένης εἰς πόλεμον καταστῶσιν. ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν τοῖς τέτταρσι καὶ τοῖς ὁποσοισοῦν κοινωνοῖς ἀναγκαῖον εἶναί τινα τὸν ἀποδώσοντα καὶ κρινοῦντα τὸ δίκαιον. εἴπερ οὖν καὶ ψυχὴν ἄν τις θείη ζῴου μόριον
25 μᾶλλον ἢ σῶμα, καὶ πόλεων τὰ τοιαῦτα μᾶλλον θετέον τῶν εἰς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν συντεινόντων, τὸ πολεμικὸν καὶ τὸ μετέχον δικαιοσύνης δικαστικῆς, πρὸς δὲ τούτοις τὸ βουλευόμενον, ὅπερ ἐστὶ συνέσεως πολιτικῆς ἔργον. καὶ ταῦτ᾽ εἴτε κεχωρισμένως ὑπάρχει τισὶν εἴτε τοῖς αὐτοῖς, οὐθὲν διαφέρει πρὸς τὸν λόγον· καὶ γὰρ ὁπλιτεύειν καὶ γεωργεῖν
30 συμβαίνει τοῖς αὐτοῖς πολλάκις. ὥστε εἴπερ καὶ ταῦτα καὶ ἐκεῖνα θετέα μόρια τῆς πόλεως, φανερὸν ὅτι τό γε ὁπλιτικὸν ἀναγκαῖόν ἐστι μόριον τῆς πόλεως. ἕβδομον δὲ τὸ ταῖς οὐσίαις λειτουργοῦν, ὃ καλοῦμεν εὐπόρους. ὄγδοον δὲ τὸ δημι-
35 ουργικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς λειτουργοῦν, εἴπερ ἄνευ ἀρχόντων ἀδύνατον εἶναι πόλιν. ἀναγκαῖον οὖν εἶναί τινας τοὺς δυναμένους ἄρχειν καὶ λειτουργοῦντας ἢ συνεχῶς ἢ κατὰ μέρος τῇ πόλει ταύτην τὴν λειτουργίαν. λοιπὰ δὲ περὶ ὧν τυγχάνομεν διωρικότες ἀρτίως, τὸ βουλευόμενον καὶ κρῖνον
40 περὶ τῶν δικαίων τοῖς ἀμφισβητοῦσιν. εἴπερ οὖν ταῦτα δεῖ γενέσθαι ταῖς πόλεσι, καὶ καλῶς γενέσθαι καὶ δικαίως,
1291 b ἀναγκαῖον καὶ μετέχοντας εἶναί τινας ἀρετῆς τῶν πολιτικῶν. τὰς μὲν οὖν ἄλλας δυνάμεις τοῖς αὐτοῖς ὑπάρχειν ἐνδέχεσθαι δοκεῖ πολλοῖς, οἷον τοὺς αὐτοὺς εἶναι τοὺς προπολε-
5 μοῦντας καὶ γεωργοῦντας καὶ τεχνίτας, ἔτι δὲ τοὺς βουλευομένους τε καὶ κρίνοντας· ἀντιποιοῦνται δὲ καὶ τῆς ἀρετῆς πάντες, καὶ τὰς πλείστας ἀρχὰς ἄρχειν οἴονται δύνασθαι·

pravvivenza, e non piuttosto di perseguire il bene, e avesse bisogno allo stesso modo di calzolai e contadini. La classe dei soldati non vi è annoverata prima che il territorio, raggiunta una certa dimensione, venga a contatto con le popolazioni vicine, e la città entri in guerra. Tuttavia, fra queste quattro parti – o quante ne servono per completare una comunità – non si può fare a meno di includerne una costituita da chi stabilisce e amministra la giustizia. Infatti, se si riconosce che l'anima è un elemento del vivente più importante del corpo, allora si devono considerare parti della città di maggior valore rispetto a quelle che si propongono il soddisfacimento dei bisogni di prima necessità anche le seguenti: la classe militare, la classe dei magistrati che amministrano la giustizia e inoltre quella che si assume la responsabilità delle decisioni, che è poi il compito specifico della saggezza politica. Ai fini del discorso, non interessa se queste responsabilità tocchino a persone distinte o agli stessi individui, anche perché capita non raramente che chi fa il soldato faccia anche il contadino. Allora, se sia questi sia quelli si considerano parti della città, è chiaro che la classe militare è un elemento indispensabile della città. La settima componente dello stato è costituita da chi contribuisce alle civiche manifestazioni con le sue ricchezze, i cosiddetti ricchi. L'ottava è la classe dei pubblici ufficiali che assolvono ad incarichi di governo, perché non è possibile che uno stato sia privo di governanti. Pertanto è necessario che alcuni siano nelle condizioni di assicurare un servizio di governo, essendo a disposizione della città o in permanenza o a turno. Resta da parlare dei magistrati che or ora ci è capitato di definire, quelli che devono prendere decisioni politiche e giudicare secondo la legge nelle controversie. Siccome queste funzioni sono indispensabili in una città e devono essere ben esercitate e conformi a giustizia, bisogna che almeno qualche cittadino sia provvisto della vir- 1291 b
tù necessaria. È opinione diffusa che abilità diverse possano essere condivise dalle stesse persone: ad esempio, che i medesimi cittadini possano essere ad un tempo soldati, agricoltori e artigiani, e pure capaci di esprimere decisioni e sentenze, dal momento che tutti rivendicano per sé la virtù e sono convinti di saper ricoprire ben più

ἀλλὰ πένεσθαι καὶ πλουτεῖν τοὺς αὐτοὺς ἀδύνατον. διὸ ταῦτα μέρη μάλιστα εἶναι δοκεῖ πόλεως, οἱ εὔποροι καὶ οἱ ἄποροι. ἔτι δὲ διὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τοὺς μὲν ὀλίγους εἶναι τοὺς δὲ πολλοὺς ταῦτα ἐναντία μέρη φαίνεται τῶν τῆς πόλεως μορίων. ὥστε καὶ τὰς πολιτείας κατὰ τὰς ὑπεροχὰς τούτων καθιστᾶσι, καὶ δύο πολιτεῖαι δοκοῦσιν εἶναι, δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία.

ὅτι μὲν οὖν εἰσι πολιτεῖαι πλείους, καὶ διὰ τίνας αἰτίας, εἴρηται πρότερον· ὅτι δὲ ἔστι καὶ δημοκρατίας εἴδη πλείω καὶ ὀλιγαρχίας, λέγωμεν. φανερὸν δὲ τοῦτο καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων. εἴδη γὰρ πλείω τοῦ τε δήμου καὶ τῶν λεγομένων γνωρίμων ἔστιν, οἷον δήμου μὲν εἴδη ἓν μὲν οἱ γεωργοί, ἕτερον δὲ τὸ περὶ τὰς τέχνας, ἄλλο δὲ τὸ ἀγοραῖον τὸ περὶ ὠνὴν καὶ πρᾶσιν διατρῖβον, ἄλλο δὲ τὸ περὶ τὴν θάλατταν, καὶ τούτου τὸ μὲν πολεμικὸν τὸ δὲ χρηματιστικὸν τὸ δὲ πορθμευτικὸν τὸ δ' ἁλιευτικόν (πολλαχοῦ γὰρ ἕκαστα τούτων πολύοχλα, οἷον ἁλιεῖς μὲν ἐν Τάραντι καὶ Βυζαντίῳ, τριηρικὸν δὲ Ἀθήνησιν, ἐμπορικὸν δὲ ἐν Αἰγίνῃ καὶ Χίῳ, πορθμικὸν ⟨δ'⟩ ἐν Τενέδῳ), πρὸς δὲ τούτοις τὸ χερνητικὸν καὶ τὸ μικρὰν ἔχον οὐσίαν ὥστε μὴ δύνασθαι σχολάζειν, ἔτι τὸ μὴ ἐξ ἀμφοτέρων [πολιτῶν] ἐλεύθερον, κἂν εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον πλήθους εἶδος· τῶν δὲ γνωρίμων πλοῦτος εὐγένειαἀρετὴ παιδεία καὶ τὰ τούτοις λεγόμενα κατὰ τὴν αὐτὴν διαφοράν. δημοκρατία μὲν οὖν ἐστι πρώτη μὲν ἡ λεγομένη μάλιστα κατὰ τὸ ἴσον. ἴσον γάρ φησιν ὁ νόμος ὁ τῆς τοιαύτης δημοκρατίας τὸ μηδὲν μᾶλλον ὑπερέχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μηδὲ κυρίους εἶναι ὁποτερουσοῦν, ἀλλ' ὁμοίους ἀμφοτέρους. εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστ' ἔστιν ἐν δημοκρατίᾳ, καθάπερ ὑπολαμβάνουσί τινες, καὶ ἰσότης, οὕτως ἂν εἴη μάλιστα, κοινωνούντων ἁπάντων μάλιστα τῆς πολιτείας ὁμοίως. ἐπεὶ δὲ πλείων ὁ δῆμος, κύριον δὲ τὸ δόξαν

di una carica. Tuttavia, è certamente impossibile che le stesse persone siano ricche e povere. Perciò, sembra che proprio queste siano le parti più importanti di una città: i ricchi e i poveri. E siccome di solito gli uni sono pochi e gli altri numerosi, sembrerebbe che, fra le componenti dello stato, proprio esse siano in competizione. Ecco perché le costituzioni si determinano sulla base dell'egemonia degli uni o degli altri, di modo che alla fine sembrano essercene solo due: la democrazia e l'oligarchia.

Se poco fa si notava che le costituzioni sono ben più numerose, e si spiegava per quale motivo devono essere così, a questo punto sosteniamo che ci sono più tipi di democrazie e di oligarchie; e ciò risulta con chiarezza anche dalle tesi in precedenza espresse. Intanto esiste certamente più di un genere di persone sia tra il popolo sia tra i cosiddetti notabili. Ad esempio, sono del primo tipo in un senso i contadini, nell'altro gli artigiani, oppure i mercanti che passano la vita fra acquisti e vendite, o i marinai, siano essi militari o commercianti o traghettatori o pescatori (e spesso ciascuna di queste categorie conta numerosi membri, come i pescatori a Taranto e a Bisanzio, i marinai di trireme ad Atene, i commercianti a Egina e Chio, i traghettatori a Tenedo); a costoro si devono aggiungere i lavoratori manuali e quelli il cui misero patrimonio non concede alcun tempo da dedicare alla propria formazione; e, da ultimo, chi non ha ereditato la sua libertà da ambedue i genitori e qualsiasi altro rientri nel genere della massa. Invece, la gente illustre è tale per la ricchezza, o per le nobili origini, o la virtù, o la cultura, oppure per le altre qualità che sono riconosciute loro come segni di distinzione. Il primo tipo di democrazia deve il suo nome innanzitutto all'uguaglianza: la legge di una tale democrazia chiama uguaglianza il fatto che i cittadini, poveri o ricchi che siano, non trovino, nell'esser tali, motivi di superiorità, e che nessuno dei due gruppi abbia il potere, ma siano gli uni e gli altri sullo stesso piano. Se la libertà e l'uguaglianza, come alcuni ritengono, si incontrano in particolare nella democrazia, questo potrebbe avvenire soprattutto se tutti avessero in assoluto lo stesso peso nella costituzione. Siccome il popolo costituisce la maggioranza, e l'opinione della maggioranza

τοῖς πλείοσιν, ἀνάγκη δημοκρατίαν εἶναι ταύτην. ἓν μὲν οὖν εἶδος δημοκρατίας τοῦτο· ἄλλο δὲ τὸ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τιμημάτων εἶναι, βραχέων δὲ τούτων ὄντων· δεῖ δὲ τῷ κτωμένῳ ἐξουσίαν εἶναι μετέχειν καὶ τὸν ἀποβάλλοντα μὴ μετέχειν· ἕτερον εἶδος δημοκρατίας τὸ μετέχειν ἅπαντας τοὺς πολίτας ὅσοι ἀνυπεύθυνοι, ἄρχειν δὲ τὸν νόμον· ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τὸ παντὶ μετεῖναι τῶν ἀρχῶν, ἐὰν μόνον ᾖ πολίτης, ἄρχειν δὲ τὸν νόμον· ἕτερον δὲ εἶδος δημοκρατίας τἆλλα μὲν εἶναι ταὐτά, κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον. τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ᾖ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος· συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημαγωγούς. ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ· ὅπου δ' οἱ νόμοι μή εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημαγωγοί. μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν· οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοί εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες. Ὅμηρος δὲ ποίαν λέγει οὐκ ἀγαθὸν εἶναι πολυκοιρανίην, πότερον ταύτην ἢ ὅταν πλείους ὦσιν οἱ ἄρχοντες ὡς ἕκαστος, ἄδηλον. ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὤν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι, καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι. διό καὶ τὸ ἦθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον. καὶ μάλιστα δ' ἑκάτεροι παρ' ἑκατέροις ἰσχύουσιν, οἱ μὲν κόλακες παρὰ τοῖς τυράννοις, οἱ δὲ δημαγωγοὶ παρὰ τοῖς δήμοις τοῖς τοιούτοις. αἴτιοι δέ εἰσι τοῦ εἶναι τὰ ψηφίσματα κύρια ἀλλὰ μὴ τοὺς νόμους οὗτοι, πάντα ἀνάγοντες εἰς τὸν δῆμον· συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς γίνεσθαι μεγάλοις διὰ τὸ τὸν μὲν δῆμον πάντων εἶναι κύ-

è sovrana, questa è necessariamente una democrazia. Ecco un tipo di democrazia; ma ne esiste un altro, in cui le cariche sono attribuite in proporzione a un censo fissato su una base minima, di modo che abbia diritto di accedere al governo chiunque lo possiede, e invece chi lo perde ne sia escluso. Un ulteriore tipo di democrazia sta nella partecipazione al potere di tutti coloro che godono dello stato incontestabile di cittadini, ma la legge è sovrana. Un altro ancora consiste nella partecipazione di tutti al governo, alla sola condizione di essere cittadini, e ancora una volta sotto l'egida della legge. C'è poi una democrazia nella quale, restando invariate le altre condizioni, vige la supremazia della massa e non della legge. Si ha tale forma di democrazia quando sono sovrani i decreti popolari e non la legge. Ma questa è opera dei demagoghi. Il demagogo certamente non si forma nei regimi democratici rispettosi della legalità, perché in essi ci sono i cittadini più degni ai posti di comando: piuttosto, è dove le leggi non sono sovrane che si generano i demagoghi. Il popolo diventa un monarca, in quanto individuo costituito da molti esseri; e i molti sono sovrani non come individui, ma come totalità. Quando Omero dice che il comando tenuto da molti capi non è cosa buona, di quale parla? Non si capisce se fa riferimento a questa forma di governo oppure a quella in cui siano molti a comandare, presi uno per uno. In ogni caso, un popolo di tal genere, essendo l'unico detentore del potere, va in cerca di un imperio monocratico perché non deve rispondere ad alcuna legge, diventa dispotico, e tiene in gran conto gli adulatori, e questa democrazia finisce con l'essere il corrispettivo di quella che tra le forme di monarchia è la tirannide. In verità, il carattere di entrambe è lo stesso, perché l'una e l'altra opprimono i migliori e i decreti del popolo valgono come gli editti del tiranno: demagogo e adulatore sono la stessa cosa e hanno analoga funzione. In particolar modo ciascuno esercita una grande influenza sul suo corrispondente, gli adulatori sui tiranni e i demagoghi sulla gente di quella risma. I responsabili del fatto che la sovranità sia affidata non alle leggi, ma ai decreti popolari sono proprio costoro che conferiscono al popolo ogni decisione: a tali personaggi accade di diventare potenti per il

ριον, τῆς δὲ τοῦ δήμου δόξης τούτους· πείθεται γὰρ τὸ πλῆθος τούτοις. ἔτι δ' οἱ ταῖς ἀρχαῖς ἐγκαλοῦντες τὸν δῆμόν φασι δεῖν κρίνειν, ὁ δὲ ἀσμένως δέχεται τὴν πρόκλησιν· ὥστε καταλύονται πᾶσαι αἱ ἀρχαί. εὐλόγως δὲ ἂν δόξειεν ἐπιτιμᾶν ὁ φάσκων τὴν τοιαύτην εἶναι δημοκρατίαν οὐ πολιτείαν. ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. δεῖ γὰρ τὸν μὲν νόμον ἄρχειν πάντων ⟨τῶν καθόλου⟩, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα τὰς ἀρχάς καὶ ταύτην πολιτείαν κρίνειν. ὥστ' εἴπερ ἐστὶ δημοκρατία μία τῶν πολιτειῶν, φανερὸν ὡς ἡ τοιαύτη κατάστασις, ἐν ᾗ ψηφίσμασι πάντα διοικεῖται, οὐδὲ δημοκρατία κυρίως· οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται ψήφισμα εἶναι καθόλου. τὰ μὲν οὖν τῆς δημοκρατίας εἴδη διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον.

5. ὀλιγαρχίας δὲ εἴδη ἓν μὲν τὸ ἀπὸ τιμημάτων εἶναι τὰς ἀρχὰς τηλικούτων ὥστε τοὺς ἀπόρους μὴ μετέχειν, πλείους ὄντας, ἐξεῖναι δὲ τῷ κτωμένῳ μετέχειν τῆς πολιτείας, ἄλλο
1292 b δέ, ὅταν ἀπὸ τιμημάτων μακρῶν ὦσιν αἱ ἀρχαὶ καὶ αἱρῶνται αὐτοὶ τοὺς ἐλλείποντας (ἂν μὲν οὖν ἐκ πάντων τούτων τοῦτο ποιῶσι, δοκεῖ τοῦτ' εἶναι μᾶλλον ἀριστοκρατικόν, ἐὰν δὲ ἐκ τινῶν ἀφωρισμένων, ὀλιγαρχικόν)· ἕτερον εἶδος ὀλιγαρχίας, ὅταν παῖς ἀντὶ πατρὸς εἰσίῃ, τέταρτον δ', ὅταν ὑπάρχῃ τε τὸ νῦν λεχθὲν καὶ ἄρχῃ μὴ ὁ νόμος ἀλλ' οἱ ἄρχοντες. καὶ ἔστιν ἀντίστροφος αὕτη ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις ὥσπερ ἡ τυραννὶς ἐν ταῖς μοναρχίαις, καὶ περὶ ἧς τελευταίας εἴπαμεν δημοκρατίας ἐν ταῖς δημοκρατίαις· καὶ καλοῦσι δὴ τὴν τοιαύτην ὀλιγαρχίαν δυναστείαν.

ὀλιγαρχίας μὲν οὖν εἴδη τοσαῦτα καὶ δημοκρατίας· οὐ δεῖ δὲ λανθάνειν ὅτι πολλαχοῦ συμβέβηκεν ὥστε τὴν μὲν πολιτείαν τὴν κατὰ τοὺς νόμους μὴ δημοτικὴν εἶναι, διὰ δὲ τὸ ἔθος καὶ τὴν ἀγωγὴν πολιτεύεσθαι δημοτικῶς, ὁμοίως δὲ πάλιν παρ' ἄλλοις τὴν μὲν κατὰ τοὺς νόμους εἶναι πολιτείαν δημοτικωτέραν, τῇ δ' ἀγωγῇ καὶ τοῖς ἔθεσιν ὀλιγαρ-

fatto che il popolo dispone di ogni cosa, ed essi stessi dispongono dell'opinione del popolo, perché la massa si fida solo di loro. Chi attacca i magistrati sostiene che a giudicare deve essere il popolo, il quale, peraltro, accetta di buon grado l'offerta, con ciò ponendo fine ad ogni autorità legalmente costituita. In tal senso è motivata l'accusa di chi sostiene che questa democrazia non esprime una costituzione, perché senza l'autorità delle leggi non vi è costituzione. Infatti, mentre episodi particolari sono soggetti al giudizio di singoli magistrati e di questa data cittadinanza, bisogna che la legge regoli tutti i casi ⟨in senso universale⟩. Così, se la democrazia è una delle costituzioni, è chiaro che un tale assetto giuridico, in cui tutto procede per decreti del popolo, non è democrazia in senso pieno, perché un decreto non può essere universale. Ecco come si classificano i tipi di democrazia.

5[5]. Un tipo di oligarchia è quello che fa dipendere l'accesso alle cariche da un censo tale da escludere i poveri, ancorché siano la maggioranza: è pur vero, però, che chiunque acquisisca tale censo può partecipare al governo. Un'altra specie di oligarchia assegna i ruoli di comando a cittadini di reddito elevato, i quali scelgono i titolari delle rimanenti cariche (se fanno questa scelta attingendo da tutti gli individui di questo censo, si direbbe prevalere l'orientamento aristocratico; altrimenti, se la scelta si compie nell'ambito di gruppi limitati, si va verso l'oligarchia). Una terza specie di oligarchia si ha quando un figlio succede al padre, e una quarta quando, oltre a rispettare le condizioni appena esposte, detiene il potere chi governa, e non la legge. Quest'ultima specie, nell'ambito delle oligarchie, corrisponde alla tirannide nel campo delle monarchie e, nel novero delle democrazie, a quella democrazia che abbiamo trattato per ultima. Una tale oligarchia prende il nome di signoria dei potenti. 1292 b

In conclusione, sono questi i tipi di democrazia e di oligarchia, anche se – e la cosa non deve sfuggire – spesso succede che una costituzione dalla legislazione non favorevole al popolo sia poi, per consuetudine e per cultura, retta a vantaggio del popolo, mentre, all'opposto, in altri casi, regimi che hanno leggi marcatamente popolari, per cultura e consuetudini tendono a essere oligarchici. Que-

χεῖσθαι μᾶλλον. συμβαίνει δὲ τοῦτο μάλιστα μετὰ τὰς μεταβολὰς τῶν πολιτειῶν· οὐ γὰρ εὐθὺς μεταβαίνουσιν, ἀλλὰ ἀγαπῶσι τὰ πρῶτα μικρὰ πλεονεκτοῦντες παρ' ἀλλήλων, ὥσθ' οἱ μὲν νόμοι διαμένουσιν οἱ προϋπάρχοντες, κρατοῦσι δ' οἱ μεταβάλλοντες τὴν πολιτείαν.

6. ὅτι δ' ἔστι τοσαῦτα εἴδη δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας, ἐξ αὐτῶν τῶν εἰρημένων φανερόν ἐστιν. ἀνάγκη γὰρ ἢ πάντα τὰ εἰρημένα μέρη τοῦ δήμου κοινωνεῖν τῆς πολιτείας, ἢ τὰ μὲν τὰ δὲ μή. ὅταν μὲν οὖν τὸ γεωργικὸν καὶ τὸ κεκτημένον μετρίαν οὐσίαν κύριον ᾖ τῆς πολιτείας, πολιτεύονται κατὰ νόμους (ἔχουσι γὰρ ἐργαζόμενοι ζῆν, οὐ δύνανται δὲ σχολάζειν, ὥστε τὸν νόμον ἐπιστήσαντες ἐκκλησιάζουσι τὰς ἀναγκαίας ἐκκλησίας), τοῖς δὲ ἄλλοις μετέχειν ἔξεστιν ὅταν κτήσωνται τὸ τίμημα τὸ διωρισμένον ὑπὸ τῶν νόμων· διὸ πᾶσι τοῖς κτησαμένοις ἔξεστι μετέχειν· ὅλως μὲν γὰρ τὸ μὲν μὴ ἐξεῖναι πᾶσιν ὀλιγαρχικόν, τὸ δὲ δὴ ἐξεῖναι σχολάζειν ἀδύνατον μὴ προσόδων οὐσῶν. τοῦτο μὲν οὖν εἶδος ἓν δημοκρατίας διὰ ταύτας τὰς αἰτίας· ἕτερον δὲ εἶδος διὰ τὴν ἐχομένην διαίρεσιν· ἔστι γὰρ καὶ πᾶσιν ἐξεῖναι τοῖς ἀνυπευθύνοις κατὰ τὸ γένος, μετέχειν μέντοι ⟨τοὺς⟩ δυναμένους σχολάζειν· διόπερ ἐν τῇ τοιαύτῃ δημοκρατίᾳ οἱ νόμοι ἄρχουσι, διὰ τὸ μὴ εἶναι πρόσοδον. τρίτον δ' εἶδος τὸ πᾶσιν ἐξεῖναι, ὅσοι ἂν ἐλεύθεροι ὦσι, μετέχειν τῆς πολιτείας, μὴ μέντοι μετέχειν διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν, ὥστ' ἀναγκαῖον καὶ ἐν ταύτῃ ἄρχειν τὸν νόμον. τέταρτον δὲ εἶδος δημοκρατίας ἡ τελευταία τοῖς χρόνοις ἐν ταῖς πόλεσι γεγενημένη. διὰ γὰρ τὸ μείζους γεγονέναι πολὺ τὰς πόλεις τῶν ἐξ ὑπαρχῆς καὶ προσόδων ὑπάρχειν εὐπορίας, μετέχουσι μὲν πάντες τῆς πολιτείας διὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ πλήθους, κοινωνοῦσι δὲ καὶ πολιτεύονται διὰ τὸ δύνασθαι σχολάζειν καὶ τοὺς ἀπόρους,

sto capita soprattutto dopo i cambiamenti costituzionali, che non avvengono d'improvviso, ma che all'inizio si accontentano di piccoli vantaggi di una parte a danno dell'altra, di modo che le leggi già in vigore restano, ma il potere passa nelle mani di chi va modificando la costituzione.

6. Quanto si è detto dimostra che questi sono i tipi di democrazia e oligarchia. Necessariamente, infatti, o tutte le parti menzionate del popolo hanno un ruolo in politica, oppure alcune l'hanno e altre no. Ora, quando la responsabilità di governo è nelle mani dei contadini o di chi dispone di risorse misurate, essi governano secondo le leggi (perché solo se lavorano si guadagnano da vivere, e non possono permettersi del tempo libero, ragione per cui, dando la preminenza alle leggi, partecipano solo alle assemblee strettamente necessarie); e anche agli altri è possibile accedere alle cariche, quando hanno ottenuto il censo disposto per legge. A questo punto, chiunque l'abbia raggiunto potrà avere parte nel governo. Il non concedere a tutti la partecipazione al governo è in genere tipico delle oligarchie, ma, d'altra parte, non è possibile disporre del tempo libero per governare se non ci sono entrate. Questo è un tipo di democrazia dipendente dalle cause che abbiamo menzionato. Un altro tipo si ha introducendo un'ulteriore distinzione: tutti quelli che godono per discendenza dello stato incontestabile di cittadini hanno accesso al governo, ma vi partecipano davvero ⟨coloro che⟩ dispongono di un certo tempo libero da occupazioni. In una democrazia siffatta le leggi sono sovrane, perché mancano le entrate. La terza specie di democrazia concede la partecipazione al governo a tutti quanti siano liberi. Ma poi tale condivisione risulta impossibile per i motivi appena addotti, per cui, di necessità, anche in un tale regime la legge è sovrana. La quarta specie di democrazia è stata l'ultima in ordine di tempo ad aver visto la luce nelle città. Il sensibile sviluppo delle città rispetto alle loro dimensioni originarie e la consistenza delle entrate hanno permesso a tutti di partecipare all'amministrazione dello stato, perché la maggioranza ha avuto il sopravvento e ha condiviso e governato la cosa pubblica, dal momento che anche i poveri possono avere 1293 a

λαμβάνοντας μισθόν. καὶ μάλιστα δὲ σχολάζει τὸ τοιοῦτον πλῆθος· οὐ γὰρ ἐμποδίζει αὐτοὺς οὐθὲν ἡ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια, τοὺς δὲ πλουσίους ἐμποδίζει, ὥστε πολλάκις οὐ κοινωνοῦσι τῆς ἐκκλησίας· οὐδὲ τοῦ δικάζειν. διὸ γίνεται τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος κύριον τῆς πολιτείας, ἀλλ' οὐχ οἱ νόμοι. τὰ μὲν οὖν τῆς δημοκρατίας εἴδη τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα διὰ ταύτας τὰς ἀνάγκας ἐστίν, τάδε δὲ τῆς ὀλιγαρχίας· ὅταν μὲν πλείους ἔχωσιν οὐσίαν, ἐλάττω δὲ καὶ μὴ πολλὴν λίαν, τὸ τῆς πρώτης ὀλιγαρχίας εἶδός ἐστιν· ποιοῦσι γὰρ ἐξουσίαν μετέχειν τῷ κτωμένῳ, καὶ διὰ τὸ πλῆθος εἶναι τῶν μετεχόντων τοῦ πολιτεύματος ἀνάγκη μὴ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλὰ τὸν νόμον εἶναι κύριον (ὅσῳ γὰρ ἂν πλεῖον ἀπέχωσι τῆς μοναρχίας, καὶ μήτε τοσαύτην ἔχωσιν οὐσίαν ὥστε σχολάζειν ἀμελοῦντες μήθ' οὕτως ὀλίγην ὥστε τρέφεσθαι ἀπὸ τῆς πόλεως, ἀνάγκη τὸν νόμον ἀξιοῦν αὐτοῖς ἄρχειν, ἀλλὰ μὴ αὐτούς)· ἐὰν δὲ δὴ ἐλάττους ὦσιν οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες ἢ οἱ τὸ πρότερον, πλείω δέ, τὸ τῆς δευτέρας ὀλιγαρχίας γίνεται εἶδος· μᾶλλον γὰρ ἰσχύοντες πλεονεκτεῖν ἀξιοῦσιν, διὸ αὐτοὶ μὲν αἱροῦνται ἐκ τῶν ἄλλων τοὺς εἰς τὸ πολίτευμα βαδίζοντας, διὰ δὲ τὸ μήπω οὕτως ἰσχυροὶ εἶναι ὥστ' ἄνευ νόμου ἄρχειν τὸν νόμον τίθενται τοιοῦτον. ἐὰν δ' ἐπιτείνωσι τῷ ἐλάττονες ὄντες μείζονας οὐσίας ἔχειν, ἡ τρίτη ἐπίδοσις γίνεται τῆς ὀλιγαρχίας, τὸ δι' αὐτῶν μὲν τὰς ἀρχὰς ἔχειν, κατὰ νόμον δὲ τὸν κελεύοντα τῶν τελευτώντων διαδέχεσθαι τοὺς υἱεῖς. ὅταν δὲ ἤδη πολὺ ὑπερτείνωσι ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς πολυφιλίαις, ἐγγὺς ἡ τοιαύτη δυναστεία μοναρχίας ἐστίν, καὶ κύριοι γίνονται οἱ ἄνθρωποι, ἀλλ' οὐχ ὁ νόμος· καὶ τὸ τέταρτον εἶδος τῆς ὀλιγαρχίας τοῦτ' ἐστίν, ἀντίστροφον τῷ τελευταίῳ τῆς δημοκρατίας.

il tempo per farlo, grazie a una sovvenzione che ricevono. Così, è soprattutto questa massa di persone a dedicare il suo tempo all'attività politica, perché la cura dei suoi interessi non è di ostacolo a questo impegno, come invece lo è per i ricchi, i quali, per lo stesso motivo, sovente non si presentano all'assemblea e alle corti dei tribunali. Ecco la ragione per cui la massa dei poveri, e non le leggi, hanno l'autorità sovrana. I tipi di democrazia sono dunque, per numero e caratteristiche, e per le ragioni menzionate, quelli citati. Passiamo ora ai generi dell'oligarchia. Si ha il primo tipo di oligarchia quando un buon numero di cittadini dispone di un certo reddito, modesto e non troppo consistente. In tal caso, è data facoltà di partecipare all'amministrazione dello stato a chi dispone di tale risorsa: ma, poiché gli aventi diritto sono una moltitudine, per forza di cose il potere sarà delle leggi e non degli uomini (in verità, quanto più questi cittadini sono lontani dall'idea che uno solo debba comandare, e dispongono di beni né così consistenti da permettere loro di usufruire del proprio tempo senza preoccupazioni, né così esigui da costringerli a farsi mantenere dalla città, allora, necessariamente, si convinceranno di non dover essere loro stessi a comandare, ma la legge in loro nome); se poi il numero di coloro che possiedono ricchezze è minore rispetto al primo caso, mentre le loro risorse sono maggiori, allora siamo in presenza della seconda forma di oligarchia: con il crescere della loro forza, costoro rivendicano più privilegi, e così sono essi stessi a scegliere fra gli altri cittadini chi deve accedere al governo; ma poiché non hanno ancora la forza di comandare senza legge, ne istituiscono una di tal genere. Se il processo di concentrazione di ricchezze sempre maggiori nelle mani di un numero sempre minore rende più potenti i ricchi, allora si sviluppa un terzo stadio di oligarchia: quello in cui i ricchi si tengono le cariche, e dispongono per legge che al posto di chi muore succedano i figli. Allorché costoro s'innalzano di molto per ricchezza e per prestigio, una siffatta signoria è a un passo dalla monarchia e il potere non è più della legge, ma degli uomini. Questo è propriamente il quarto tipo di oligarchia, corrispondente all'ultimo tipo di democrazia.

7. ἔτι δ' εἰσὶ δύο πολιτεῖαι παρὰ δημοκρατίαν τε καὶ ὀλιγαρχίαν, ὧν τὴν μὲν ἑτέραν λέγουσί τε πάντες καὶ εἴρηται τῶν τεττάρων πολιτειῶν εἶδος ἕν (λέγουσι δὲ τέτταρας μοναρχίαν ὀλιγαρχίαν δημοκρατίαν, τέταρτον δὲ τὴν καλουμένην ἀριστοκρατίαν)· πέμπτη δ' ἐστὶν ἡ προσαγορεύεται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν (πολιτείαν γὰρ καλοῦσιν), ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ πολλάκις γίνεσθαι λανθάνει τοὺς πειρωμένους ἀριθμεῖν τὰ τῶν πολιτειῶν εἴδη, καὶ χρῶνται ταῖς τέτταρσι μόνον (ὥσπερ Πλάτων) ἐν ταῖς πολιτείαις. ἀριστοκρατίαν μὲν οὖν καλῶς ἔχει καλεῖν περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις (τὴν γὰρ ἐκ τῶν ἀρίστων ἁπλῶς κατ' ἀρετὴν πολιτείαν καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσίν τινα ἀγαθῶν ἀνδρῶν μόνην δίκαιον προσαγορεύειν ἀριστοκρατίαν· ἐν μόνῃ γὰρ ἁπλῶς ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ πολίτης ἀγαθός ἐστιν, οἱ δ' ἐν ταῖς ἄλλαις ἀγαθοὶ πρὸς τὴν πολιτείαν εἰσὶ τὴν αὑτῶν)· οὐ μὴν ἀλλ' εἰσί τινες αἳ πρός τε τὰς ὀλιγαρχουμένας ἔχουσι διαφορὰς καὶ καλοῦνται ἀριστοκρατίαι καὶ πρὸς τὴν καλουμένην πολιτείαν. ὅπου γὰρ μὴ μόνον πλουτίνδην ἀλλὰ καὶ ἀριστίνδην αἱροῦνται τὰς ἀρχάς, αὕτη ἡ πολιτεία διαφέρει τε ἀμφοῖν καὶ ἀριστοκρατικὴ καλεῖται. καὶ γὰρ ἐν ταῖς μὴ ποιουμέναις κοινὴν ἐπιμέλειαν ἀρετῆς εἰσὶν ὅμως τινὲς οἱ εὐδοκιμοῦντες καὶ δοκοῦντες εἶναι ἐπιεικεῖς. ὅπου οὖν ἡ πολιτεία βλέπει εἴς τε πλοῦτον καὶ ἀρετὴν καὶ δῆμον, οἷον ἐν Καρχηδόνι, αὕτη ἀριστοκρατική ἐστιν, καὶ ἐν αἷς εἰς τὰ δύο μόνον, οἷον ἡ Λακεδαιμονίων, εἴς τε ἀρετὴν καὶ δῆμον, καὶ ἔστι μίξις τῶν δύο τούτων, δημοκρατίας τε καὶ ἀρετῆς. ἀριστοκρατίας μὲν οὖν παρὰ τὴν πρώτην τὴν ἀρίστην πολιτείαν ταῦτα δύο εἴδη, καὶ τρίτον ὅσαι τῆς καλουμένης πολιτείας ῥέπουσι πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον.

8. λοιπὸν δ' ἐστὶν ἡμῖν περί τε τῆς ὀνομαζομένης πολιτείας εἰπεῖν καὶ περὶ τυραννίδος. ἐτάξαμεν δ' οὕτως οὐκ οὖσαν οὔτε ταύτην παρέκβασιν οὔτε τὰς ἄρτι ῥηθείσας ἀριστοκρατίας, ὅτι

7[6]. Oltre alla democrazia e all'oligarchia ci sono altre due costituzioni, una delle quali è citata da tutti e, come si dice, è uno dei quattro generi di costituzione (la monarchia, l'oligarchia, la democrazia e, quarta nell'ordine, la cosiddetta aristocrazia). C'è però anche un quinto tipo, espresso con il nome che accomuna tutte le altre costituzioni (il regime costituzionale), ma, per il fatto di non comparire spesso, esso sfugge a coloro che cercano di enumerare i tipi di costituzione, i quali nelle loro costituzioni – come fa Platone – si servono solo delle prime quattro. È giusto chiamare aristocrazia quella costituzione trattata nei primi discorsi (merita infatti questo nome solamente quella forma di governo che è costituita da cittadini eccellenti nella virtù in assoluto, e non esclusivamente in riferimento a un certo modello di uomini perbene: solo in una città siffatta l'uomo buono e il cittadino buono si identificano in assoluto, mentre nelle altre città sono tali solo in riferimento alla propria costituzione). Tuttavia, ci sono forme di governo che si dicono aristocratiche e che mostrano differenze sia rispetto agli stati di tipo oligarchico sia rispetto ai regimi chiamati costituzionali. Qui si eleggono i magistrati non solo sulla base del censo, ma anche sulla base del loro personale valore e per questo tale forma politica si distingue dalle altre due e viene chiamata aristocrazia. In verità, anche in quelle città in cui non c'è un generale rispetto per la virtù si trova comunque qualcuno che gode di buona fama e risulta essere un cittadino onorabile. Negli stati in cui la costituzione mira alla ricchezza, alla virtù e al favore del popolo, come a Cartagine, c'è un regime aristocratico; e così pure si trova in quelli che guardano solo a due di questi obiettivi – alla virtù e al popolo –, fondendo i due elementi della democrazia e della virtù, come si verifica a Sparta. In conclusione, in aggiunta al primo tipo di governo che è il migliore, si trovano queste due altre forme di aristocrazia e poi, al terzo posto, tutti quei regimi cosiddetti costituzionali a orientamento oligarchico. 1293 b

8. Ci resta da trattare di quello che si chiama regime costituzionale e della tirannide. Abbiamo scelto di inserire il regime costituzionale in questa classificazione benché non sia una deviazione,

τὸ μὲν ἀληθὲς πᾶσαι διημαρτήκασι τῆς ὀρθοτάτης πολιτείας, ἔπειτα καταριθμοῦνται μετὰ τούτων, εἰσί τ' αὐτῶν αὖται παρεκβάσεις, ἅσπερ ἐν τοῖς κατ' ἀρχὴν εἴπομεν. τελευταῖον δὲ περὶ τυραννίδος εὔλογόν ἐστι ποιήσασθαι μνείαν διὰ τὸ πασῶν ἥκιστα ταύτην εἶναι πολιτείαν, ἡμῖν δὲ τὴν μέθοδον εἶναι περὶ πολιτείας. δι' ἣν μὲν οὖν αἰτίαν τέτακται τὸν τρόπον τοῦτον, εἴρηται· νῦν δὲ δεικτέον ἡμῖν περὶ πολιτείας. φανερωτέρα γὰρ ἡ δύναμις αὐτῆς διωρισμένων τῶν περὶ ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας. ἔστι γὰρ ἡ πολιτεία ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν μίξις ὀλιγαρχίας καὶ δημοκρατίας. εἰώθασι δὲ καλεῖν τὰς μὲν ἀποκλινούσας [ὡς] πρὸς τὴν δημοκρατίαν πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν μᾶλλον ἀριστοκρατίας διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις. ἔτι δὲ δοκοῦσιν ἔχειν οἱ εὔποροι ὧν ἕνεκεν οἱ ἀδικοῦντες ἀδικοῦσιν· ὅθεν καὶ καλοὺς κἀγαθοὺς καὶ γνωρίμους τούτους προσαγορεύουσιν. ἐπεὶ οὖν ἡ ἀριστοκρατία βούλεται τὴν ὑπεροχὴν ἀπονέμειν τοῖς ἀρίστοις τῶν πολιτῶν, καὶ τὰς ὀλιγαρχίας εἶναί φασιν ἐκ τῶν καλῶν κἀγαθῶν μᾶλλον. δοκεῖ δ' εἶναι τῶν ἀδυνάτων τὸ εὐνομεῖσθαι τὴν μὴ ἀριστοκρατουμένην πόλιν ἀλλὰ πονηροκρατουμένην, ὁμοίως δὲ καὶ ἀριστοκρατεῖσθαι τὴν μὴ εὐνομουμένην. οὐκ ἔστι δὲ εὐνομία τὸ εὖ κεῖσθαι τοὺς νόμους, μὴ πείθεσθαι δέ. διὸ μίαν μὲν εὐνομίαν ὑπολεπτέον εἶναι τὸ πείθεσθαι τοῖς κειμένοις νόμοις, ἑτέραν δὲ τὸ καλῶς κεῖσθαι τοὺς νόμους οἷς ἐμμένουσιν (ἔστι γὰρ πείθεσθαι καὶ κακῶς κειμένοις). τοῦτο δὲ ἐνδέχεται διχῶς· ἢ γὰρ τοῖς ἀρίστοις τῶν ἐνδεχομένων αὐτοῖς, ἢ τοῖς ἁπλῶς ἀρίστοις. δοκεῖ δὲ ἀριστοκρατία μὲν εἶναι μάλιστα τὸ τὰς τιμὰς νενεμῆσθαι κατ' ἀρετήν (ἀριστοκρατίας μὲν γὰρ ὅρος ἀρετή, ὀλιγαρχίας δὲ πλοῦτος, δήμου δ' ἐλευθερία)· τὸ δ' ὅ τι ἂν δόξῃ τοῖς πλείοσιν, ἐν πάσαις ὑπάρχει· καὶ γὰρ ἐν ὀλι-

come, peraltro, non lo sono neppure le aristocrazie appena menzionate: esse, in verità, sono tutte versioni imperfette della costituzione perfetta, e per questo nella stessa lista seguono quelle che abbiamo citato all'inizio, che sono a loro volta deviazione di queste. È giusto fare menzione per ultima della tirannide, in quanto, per noi che conduciamo la ricerca sulla costituzione, questo è il regime meno costituzionale di tutti. In tal modo, abbiamo ben motivato i criteri della nostra classificazione. Si deve parlare ora del regime costituzionale, perché la sua funzione risulta più chiara solo dopo aver definito i caratteri della democrazia e dell'oligarchia. A voler semplificare, infatti, il regime costituzionale è un misto di oligarchia e di democrazia. In verità, per consuetudine si chiamano costituzionali i regimi orientati verso la democrazia, e aristocrazie quelli che tendono all'oligarchia, per il fatto che l'educazione e la nobiltà si accompagnano di preferenza ai più ricchi. E poi risulta che siano i ricchi ad avere quei beni per i quali i malviventi delinquono; e proprio da ciò traggono la nomea di uomini stimati e perbene. L'opinione che anche le oligarchie per lo più siano composte di uomini di riguardo dipende dal fatto che l'aristocrazia mira a garantire la supremazia dei migliori cittadini. Sembra da an- 1294 a
noverare fra le cose impossibili che possa essere ben amministrata una città la quale non sia retta da un'aristocrazia, ma da pessimi governanti; e, parimenti, che possa essere guidata da un regime aristocratico se non è ben amministrata. Tuttavia, una buona amministrazione non può ridursi al fatto di avere buone leggi, se queste non vengono rispettate. Pertanto, una forma di buon governo va concepita come l'obbedienza alle leggi vigenti, un'altra si ha quando le leggi a cui si obbedisce sono anche buone (è pure possibile, infatti, obbedire a cattive leggi). Si danno allora due casi: o le leggi sono le migliori nel limite del possibile, oppure lo sono in senso assoluto. Sembra che l'aristocrazia consista soprattutto nell'assegnazione della dignità delle cariche sulla base della virtù (infatti, la regola dell'aristocrazia è la virtù, quella dell'oligarchia la ricchezza e quella dei regimi popolari la libertà); che inoltre le decisioni spettino alla maggioranza, vale in tutte le costituzioni, tant'è vero che

γαρχίᾳ καὶ ἐν ἀριστοκρατίᾳ καὶ ἐν δήμοις, ὅ τι ἂν δόξῃ τῷ πλείονι μέρει τῶν μετεχόντων τῆς πολιτείας, τοῦτ' ἐστὶ κύριον. ἐν μὲν οὖν ταῖς πλείσταις πόλεσι τὸ τῆς πολιτείας εἶδος (κακῶς) καλεῖται· μόνον γὰρ ἡ μίξις στοχάζεται τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πλούτου καὶ ἐλευθερίας· (σχεδὸν γὰρ παρὰ τοῖς πλείστοις οἱ εὔποροι τῶν καλῶν κἀγαθῶν δοκοῦσι κατέχειν χώραν)· ἐπεὶ δὲ τρία ἐστὶ τὰ ἀμφισβητοῦντα τῆς ἰσότητος τῆς πολιτείας, ἐλευθερία πλοῦτος ἀρετή (τὸ γὰρ τέταρτον, ὃ καλοῦσιν εὐγένειαν, ἀκολουθεῖ τοῖς δυσίν· ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος καὶ ἀρετή), φανερὸν ὅτι τὴν μὲν τοῖν δυοῖν μίξιν, τῶν εὐπόρων καὶ τῶν ἀπόρων, πολιτείαν λεκτέον, τὴν δὲ τῶν τριῶν ἀριστοκρατίαν μάλιστα τῶν ἄλλων παρὰ τὴν ἀληθινὴν καὶ πρώτην. ὅτι μὲν οὖν ἔστι καὶ ἕτερα πολιτείας εἴδη παρὰ μοναρχίαν τε καὶ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν, εἴρηται, καὶ ποῖα ταῦτα, καὶ τί διαφέρουσιν ἀλλήλων αἵ τ' ἀριστοκρατίαι καὶ αἱ πολιτεῖαι τῆς ἀριστοκρατίας· καὶ ὅτι οὐ πόρρω αὗται ἀλλήλων, φανερόν.

9. τίνα δὲ τρόπον γίνεται παρὰ δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν ἡ καλουμένη πολιτεία, καὶ πῶς αὐτὴν δεῖ καθιστάναι, λέγωμεν ἐφεξῆς τοῖς εἰρημένοις. ἅμα δὲ δῆλον ἔσται καὶ οἷς ὁρίζονται τὴν δημοκρατίαν καὶ τὴν ὀλιγαρχίαν· ληπτέον γὰρ τὴν τούτων διαίρεσιν, εἶτα ἐκ τούτων ἀφ' ἑκατέρας ὥσπερ σύμβολον λαμβάνοντας συνθετέον. εἰσὶ δὲ ὅροι τρεῖς τῆς συνθέσεως καὶ μίξεως. ἢ γὰρ ἀμφότερα ληπτέον ἃ ἑκάτεροι νομοθετοῦσιν, οἷον περὶ τοῦ δικάζειν (ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις τοῖς εὐπόροις ζημίαν τάττουσιν ἂν μὴ δικάζωσι, τοῖς δ' ἀπόροις οὐδένα μισθόν, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις τοῖς μὲν ἀπόροις μισθόν, τοῖς δ' εὐπόροις οὐδεμίαν ζημίαν· κοινὸν δὲ καὶ μέσον τούτων ἀμφότερα ταῦτα, διὸ καὶ

sia nell'oligarchia, sia nell'aristocrazia, sia nelle forme democratiche, è vincolante quanto decide la maggioranza di chi è al governo. Comunque, nella maggior parte delle città le forme costituzionali sono ⟨mal⟩ codificate, perché si considera solo il rapporto fra ricchi e poveri, fra ricchezza e libertà; e, il più delle volte, i ricchi sembrano prendere il posto della gente perbene. Siccome sono tre gli elementi in gioco nell'equilibrio della costituzione, la libertà, la ricchezza e la virtù (in verità, ce ne sarebbe anche un quarto che chiamano nobiltà di nascita, ma questo deriva dagli ultimi due, per il fatto che la nobiltà si riduce a un patrimonio di lunga data unito alla virtù), è evidente che l'integrazione di due di questi – dei ricchi e dei poveri – si deve chiamare regime costituzionale, mentre l'integrazione di tutti e tre merita il titolo di aristocrazia, più delle altre forme di governo, fatta eccezione per quella vera e originaria. Abbiamo così concluso che esistono altri tipi di costituzione oltre la monarchia, la democrazia e l'oligarchia; abbiamo altresì esposto quali sono, quali differenze si riscontrano fra un'aristocrazia e l'altra e fra le forme di governo costituzionali e l'aristocrazia; che queste ultime non siano molto diverse fra loro, è palese.

9[7]. A partire da quanto si è detto, spieghiamo come nasce il cosiddetto regime costituzionale in aggiunta alla democrazia e all'oligarchia, e su quali fondamenti esso va istituito. Nel contempo verranno chiariti anche i tratti definitori della democrazia e dell'oligarchia, giacché si deve ben cogliere la differenza fra le due, e poi, prendendo caratteri dall'una e dall'altra, formare un composto, come si fa con un segno di riconoscimento. Ci sono tre formule per definire la sintesi e l'integrazione. Infatti, nel primo caso si devono assumere i dettati della legislazione di ciascuna parte, ad esempio quelli relativi alla funzione giudiziaria (nelle oligarchie, infatti, si applica una pena ai ricchi che non partecipano ai giudizi nei tribunali, mentre ai poveri non si dà alcuna indennità quando presenziano; nelle democrazie, invece, si concede l'indennità ai poveri, e non si commina alcuna pena ai ricchi; prendere l'uno e l'altro provvedimento corrisponde ad assumere una posizione mediana e comune a questi due governi, e per ciò stesso essere in un regi-

1294 b πολιτικόν, μέμεικται γὰρ ἐξ ἀμφοῖν)· εἷς μὲν οὖν οὗτος τοῦ συνδυασμοῦ τρόπος, ἕτερος δὲ τὸ ⟨τὸ⟩ μέσον λαμβάνειν ὧν ἑκάτεροι τάττουσιν, οἷον ἐκκλησιάζειν οἱ μὲν ἀπὸ τιμήματος οὐθενὸς ἢ μικροῦ πάμπαν, οἱ δ' ἀπὸ μακροῦ τιμήματος, κοινὸν δέ γε οὐδέτερον, ἀλλὰ τὸ μέσον ἑκατέρου τίμημα τούτων. τρίτον δ' ἐκ δυοῖν ταγμάτοιν, τὰ μὲν ἐκ τοῦ ὀλιγαρχικοῦ νόμου τὰ δ' ἐκ τοῦ δημοκρατικοῦ. λέγω δ' οἷον δοκεῖ δημοκρατικὸν μὲν εἶναι τὸ κληρωτὰς εἶναι τὰς ἀρχάς, τὸ δ' αἱρετὰς ὀλιγαρχικόν, καὶ δημοκρατικὸν μὲν τὸ μὴ ἀπὸ τιμήματος, ὀλιγαρχικὸν δὲ τὸ ἀπὸ τιμήματος· ἀριστοκρατικὸν τοίνυν καὶ πολιτικὸν τὸ ἐξ ἑκατέρας ἑκάτερον λαβεῖν, ἐκ μὲν τῆς ὀλιγαρχίας τὸ αἱρετὰς ποιεῖν τὰς ἀρχάς, ἐκ δὲ τῆς δημοκρατίας τὸ μὴ ἀπὸ τιμήματος. ὁ μὲν οὖν τρόπος τῆς μίξεως οὗτος· τοῦ δ' εὖ μεμεῖχθαι δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν ὅρος, ὅταν ἐνδέχηται λέγειν τὴν αὐτὴν πολιτείαν δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν. δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτο πάσχουσιν οἱ λέγοντες διὰ τὸ μεμεῖχθαι καλῶς· πέπονθε δὲ τοῦτο καὶ τὸ μέσον, ἐμφαίνεται γὰρ ἑκάτερον ἐν αὐτῷ τῶν ἄκρων· ὅπερ συμβαίνει περὶ τὴν Λακεδαιμονίων πολιτείαν. πολλοὶ γὰρ ἐγχειροῦσι λέγειν ὡς δημοκρατίας οὔσης διὰ τὸ δημοκρατικὰ πολλὰ τὴν τάξιν ἔχειν, οἷον πρῶτον τὸ περὶ τὴν τροφὴν τῶν παίδων (ὁμοίως γὰρ οἱ τῶν πλουσίων τρέφονται τοῖς τῶν πενήτων, καὶ παιδεύονται τὸν τρόπον τοῦτον ὃν ἂν δύναιντο καὶ τῶν πενήτων οἱ παῖδες), ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἐχομένης ἡλικίας, καὶ ὅταν ἄνδρες γένωνται, τὸν αὐτὸν τρόπον (οὐθὲν γὰρ διάδηλος ὁ πλούσιος καὶ ὁ πένης οὕτω) τὰ περὶ τὴν τροφὴν ταὐτὰ πᾶσιν ἐν τοῖς συσσιτίοις, καὶ τὴν ἐσθῆτα οἱ πλούσιοι τοιαύτην οἵαν ἄν τις παρασκευάσαι δύναιτο καὶ

me costituzionale, che appunto equivale a una combinazione del- 1294 b
le due forme): questo è un modo di collegare le due costituzioni. Un altro caso potrebbe essere il seguente: si cerca una via di mezzo fra gli ordinamenti di ambedue, ad esempio fra quello che concede l'accesso all'assemblea a chi non ha censo o ne ha uno molto esiguo, e quello che fissa livelli di reddito alti; in tal caso, il punto di incontro non starebbe né in una soluzione né nell'altra, ma nel fissare un valore intermedio fra quelli indicati dalle costituzioni. In terzo luogo, si può attingere da ambedue gli ordinamenti, in parte dalla legislazione oligarchica e in parte da quella democratica: intendo dire, ad esempio, che si considera di carattere democratico il sorteggio delle cariche pubbliche, oligarchico l'elezione; e, parimenti, di ispirazione democratica l'assegnazione di esse senza tener conto del reddito, oligarchica se si fa in base ad esso. È comunque un tratto proprio di un'aristocrazia e di un regime costituzionale assumere ambedue le disposizioni dall'una e dall'altra parte: dall'oligarchia l'elezione delle cariche e dalla democrazia l'esclusione del reddito. Ecco dunque il modo di mettere insieme le due costituzioni. Tuttavia, la giusta formula per combinare democrazia e oligarchia l'avremo quando si potrà definire la medesima forma costituzionale tanto come oligarchia quanto come democrazia. Evidentemente, se la definiscono in tal modo, è perché si è realizzata una buona sintesi. Ciò capita anche nel caso di una mediazione, in cui sia l'uno sia l'altro estremo trovino espressione, come avviene nella costituzione di Sparta. Non sono pochi quelli che cercano di classificarla come una democrazia, perché effettivamente essa ingloba nel suo ordinamento più di un elemento tipico della democrazia: in primo luogo, l'educazione dei bambini (che si pratica allo stesso modo sia per i figli dei ricchi sia per i figli dei poveri, e gli uni e gli altri ricevono un'educazione che anche i figli dei poveri potrebbero permettersi); ma le stesse modalità valgono pure per l'età seguente, ad esempio, nell'età adulta (non c'è nulla che faccia vedere la differenza fra il ricco e il povero): l'alimentazione è la medesima per tutti nelle mense comuni, e perfino l'abbigliamento dei ricchi non è diverso da quello che anche un po-

τῶν πενήτων ὁστισοῦν· ἔτι τὸ δύο τὰς μεγίστας ἀρχὰς τὴν μὲν αἱρεῖσθαι τὸν δῆμον, τῆς δὲ μετέχειν (τοὺς μὲν γὰρ γέροντας αἱροῦνται, τῆς δ' ἐφορείας μετέχουσιν)· οἱ δ' ὀλιγαρχίαν διὰ τὸ πολλὰ ἔχειν ὀλιγαρχικά, οἷον τὸ πάσας αἱρετὰς εἶναι καὶ μηδεμίαν κληρωτήν, καὶ ὀλίγους εἶναι κυρίους θανάτου καὶ φυγῆς, καὶ ἄλλα τοιαῦτα πολλά. δεῖ δ' ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ μεμειγμένῃ καλῶς ἀμφότερα δοκεῖν εἶναι καὶ μηδέτερον, καὶ σῴζεσθαι δι' αὐτῆς καὶ μὴ ἔξωθεν, καὶ δι' αὐτῆς μὴ τῷ πλείους [ἔξωθεν] εἶναι τοὺς βουλομένους (εἴη γὰρ ἂν καὶ πονηρᾷ πολιτείᾳ τοῦθ' ὑπάρχον) ἀλλὰ τῷ μηδ' ἂν βούλεσθαι πολιτείαν ἑτέραν μηθὲν τῶν τῆς πόλεως μορίων ὅλως. τίνα μὲν οὖν τρόπον δεῖ καθιστάναι πολιτείαν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ὀνομαζομένας ἀριστοκρατίας, νῦν εἴρηται.

1295 a 10. περὶ δὲ τυραννίδος ἦν ἡμῖν λοιπὸν εἰπεῖν, οὐχ ὡς ἐνούσης πολυλογίας περὶ αὐτήν, ἀλλ' ὅπως λάβῃ τῆς μεθόδου τὸ μέρος, ἐπειδὴ καὶ ταύτην τίθεμεν τῶν πολιτειῶν τι μέρος. περὶ μὲν οὖν βασιλείας διωρίσαμεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, ἐν οἷς περὶ τῆς μάλιστα λεγομένης βασιλείας ἐποιούμεθα τὴν σκέψιν, πότερον ἀσύμφορος ἢ συμφέρει ταῖς πόλεσιν, καὶ τίνα καὶ πόθεν δεῖ καθιστάναι, καὶ πῶς· τυραννίδος δ' εἴδη δύο μὲν διείλομεν ἐν οἷς περὶ βασιλείας ἐπεσκοποῦμεν, διὰ τὸ τὴν δύναμιν ἐπαλλάττειν πως αὐτῶν καὶ πρὸς τὴν βασιλείαν, διὰ τὸ κατὰ νόμον εἶναι ἀμφοτέρας ταύτας τὰς ἀρχάς (ἔν τε γὰρ τῶν βαρβάρων τισὶν αἱροῦνται αὐτοκράτορας μονάρχους, καὶ τὸ παλαιὸν ἐν τοῖς ἀρχαίοις Ἕλλησιν ἐγίγνοντό τινες μόναρχοι τὸν τρόπον τοῦτον, οὓς ἐκάλουν αἰσυμνήτας), ἔχουσι δέ τινας πρὸς ἀλλήλας αὗται διαφοράς, ἦσαν δὲ διὰ μὲν τὸ κατὰ νόμον βασιλικαὶ καὶ διὰ τὸ μοναρχεῖν ἑκόντων, τυραννικαὶ δὲ διὰ τὸ δεσποτικῶς

vero qualunque potrebbe concedersi. Inoltre, delle due istituzioni sovrane, una è espressione della scelta del popolo, il quale, tuttavia, partecipa anche dell'altra (dal momento che elegge gli anziani e ha rappresentanza nell'eforato). Altri, però, chiamano la costituzione di Sparta con il nome di oligarchia, perché effettivamente ha molte istituzioni di tipo oligarchico, come ad esempio il fatto che in essa tutte le cariche sono di tipo elettivo e nessuna è affidata alla sorte, e sono pochi i giudici che possono mandare a morte o in esilio, per non dire di molte altre istituzioni dello stesso genere. In un regime costituzionale ben omogeneo, oligarchia e aristocrazia devono essere a un tempo visibili e invisibili, perché esso deve garantirsi la sopravvivenza non fidando su appoggi esterni ma da sé, ossia in modo che la sua esistenza non dipenda dalla volontà della maggioranza – perché questo potrebbe valere anche per una costituzione iniqua –, ma dal fatto che, in generale, nessuna delle parti politiche vorrebbe una costituzione diversa. Abbiamo così trattato di come si fonda un regime costituzionale e quei regimi che si dicono aristocrazie.

10[8]. Ci resta ora da parlare della tirannide, non certo per fare 1295 a
grandi discorsi a tal proposito, ma per riservarle quella parte che le tocca nella trattazione, dal momento che anche ad essa abbiamo assegnato un posto fra le costituzioni. Già abbiamo fornito la definizione del regno nelle precedenti discussioni, quando abbiamo condotto l'indagine sul suo significato più vasto, chiedendoci se fosse di vantaggio o di nocumento per gli stati, e quale persona e di quale estrazione dovesse insediarsi sul trono e in che modo. Nello studio dedicato al regno abbiamo distinto due tipi di tirannide, perché in un certo senso queste forme di potere si sovrappongono a quella del regno, dato che entrambe trovano fondamento nella legge (infatti, in certi popoli barbari si scelgono monarchi dotati di pieni poteri, e alle origini anche nell'antica Grecia se ne trovavano di simili e con le stesse attribuzioni, che andavano sotto il nome di *esimneti*). Queste tirannidi sono per certi aspetti diverse fra loro: erano regni in quanto si conformavano alle leggi e si basavano sul consenso dei sudditi; e però erano anche tirannidi perché

ἄρχειν κατὰ τὴν αὐτῶν γνώμην· τρίτον δὲ εἶδος τυραννίδος, ἥπερ μάλιστ' εἶναι δοκεῖ τυραννίς, ἀντίστροφος οὖσα τῇ παμβασιλείᾳ. τοιαύτην δ' ἀναγκαῖον εἶναι τυραννίδα τὴν μοναρχίαν ἥτις ἀνυπεύθυνος ἄρχει τῶν ὁμοίων καὶ βελτιόνων πάντων πρὸς τὸ σφέτερον αὐτῆς συμφέρον, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ τῶν ἀρχομένων. διόπερ ἀκούσιος· οὐθεὶς γὰρ ἑκὼν ὑπομένει τῶν ἐλευθέρων τὴν τοιαύτην ἀρχήν. τυραννίδος μὲν οὖν εἴδη ταῦτα καὶ τοσαῦτα διὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας.

11. τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων, μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἣ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γινομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν; καὶ γὰρ ἃς καλοῦσιν ἀριστοκρατίας, περὶ ὧν νῦν εἴπομεν, τὰ μὲν ἐξωτέρω πίπτουσι ταῖς πλείσταις τῶν πόλεων, τὰ δὲ γειτνιῶσι τῇ καλουμένῃ πολιτείᾳ (διὸ περὶ ἀμφοῖν ὡς μιᾶς λεκτέον). ἡ δὲ δὴ κρίσις περὶ ἁπάντων τούτων ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων ἐστίν. εἰ γὰρ καλῶς ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται τὸ τὸν εὐδαίμονα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιστον, μεσότητα δὲ τὴν ἀρετήν, τὸν μέσον ἀναγκαῖον εἶναι βίον βέλτιστον, τῆς ἑκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος· τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ὅρους ἀναγκαῖον εἶναι καὶ πόλεως ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ πολιτείας· ἡ γὰρ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως. ἐν ἁπάσαις δὴ ταῖς πόλεσιν ἔστι τρία μέρη τῆς πόλεως, οἱ μὲν εὔποροι σφόδρα, οἱ δὲ ἄποροι σφόδρα, οἱ δὲ τρίτοι οἱ μέσοι τούτων. ἐπεὶ τοίνυν ὁμολογεῖται τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον, φανερὸν ὅτι καὶ τῶν εὐτυχημάτων ἡ κτῆσις ἡ μέση βελτίστη πάντων. ῥᾷστη γὰρ

il loro potere era dispotico e arbitrario. Il terzo tipo di tirannide, quella che risulta essere tale nel senso più proprio, è il corrispettivo della monarchia assoluta. Rientra necessariamente in questo genere di tirannide quella monarchia che, su uomini tutti uguali se non addirittura migliori, esercita senza controllo il suo potere nel proprio esclusivo interesse e non nell'interesse dei sudditi. Perciò si tratta di una tirannide imposta per coercizione: nessun uomo libero, infatti, si sottometterebbe spontaneamente a un siffatto governo. Queste sono, in conclusione, le specie di tirannide e, per le ragioni enunciate, né più né meno di queste.

11. Chiediamoci ora quali siano la migliore costituzione e la migliore condizione di vita per il maggior numero possibile di città e di uomini, prendendo come criterio di giudizio non una virtù che sta sopra alla norma, o una cultura che richiede doti naturali e il fortunato apporto di speciali risorse, oppure anche la costituzione che noi tutti vorremmo, ma semplicemente la vita che ai più capita di condividere e la costituzione di cui potrebbe godere il maggior numero di città. Infatti, le cosiddette aristocrazie, di cui stavamo parlando, in certi casi sono fuori della portata della maggior parte delle città, in altri assomigliano a quello che abitualmente prende il nome di regime costituzionale (per questo si deve trattare dell'una e dell'altra forma come se fossero una sola cosa). Il giudizio su tutti questi temi dipende dai medesimi principî, perché, se è vero quello che abbiamo affermato negli scritti di etica – cioè che la vita felice è quella condotta senza ostacoli secondo virtù, e che la virtù consiste nella medietà –, bisogna proprio che la vita migliore sia quella vissuta all'insegna della medietà, nella misura in cui ciascuno riesce a realizzarla. Inoltre, questi stessi criteri devono valere per giudicare dell'eccellenza e dei vizi di una città e di una costituzione, visto che la costituzione è in un certo senso la vita di una città. Do- 1295 b
vunque, la città è divisa in tre parti: i cittadini che sono veramente ricchi, quelli veramente poveri e, al terzo posto, quelli della classe intermedia. Siccome riconosciamo che quanto è misurato e mediano è migliore, non c'è dubbio che la più gran fortuna è godere di risorse misurate. In tal caso, infatti, è più facile lasciarsi guidare

τῷ λόγῳ πειθαρχεῖν, ὑπέρκαλον δὲ ἢ ὑπερίσχυρον ἢ ὑπερευγενῆ ἢ ὑπερπλούσιον, ἢ τἀναντία τούτοις, ὑπέρπτωχον ἢ ὑπερασθενῆ ἢ σφόδρα ἄτιμον, χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν· γίγνονται γὰρ οἱ μὲν ὑβρισταὶ καὶ μεγαλοπόνηροι μᾶλλον, οἱ δὲ κακοῦργοι καὶ μικροπόνηροι λίαν, τῶν δ' ἀδικημάτων τὰ μὲν γίγνεται δι' ὕβριν τὰ δὲ διὰ κακουργίαν. ἔτι δὲ ἥκισθ' οὗτοι φυγαρχοῦσι καὶ σπουδαρχιῶσι· ταῦτα δ' ἀμφότερα βλαβερὰ ταῖς πόλεσιν. πρὸς δὲ τούτοις οἱ μὲν ἐν ὑπεροχαῖς εὐτυχημάτων ὄντες, ἰσχύος καὶ πλούτου καὶ φίλων καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων, ἄρχεσθαι οὔτε βούλονται οὔτε ἐπίστανται (καὶ τοῦτ' εὐθὺς οἴκοθεν ὑπάρχει παισὶν οὖσιν· διὰ γὰρ τὴν τρυφὴν οὐδ' ἐν τοῖς διδασκαλείοις ἄρχεσθαι σύνηθες αὐτοῖς), οἱ δὲ καθ' ὑπερβολὴν ἐν ἐνδείᾳ τούτων ταπεινοὶ λίαν. ὥσθ' οἱ μὲν ἄρχειν οὐκ ἐπίστανται, ἀλλ' ἄρχεσθαι δουλικὴν ἀρχήν, οἱ δ' ἄρχεσθαι μὲν οὐδεμίαν ἀρχήν, ἄρχειν δὲ δεσποτικὴν ἀρχήν. γίνεται οὖν δούλων καὶ δεσποτῶν πόλις, ἀλλ' οὐκ ἐλευθέρων, καὶ τῶν μὲν φθονούντων τῶν δὲ καταφρονούντων· ἃ πλεῖστον ἀπέχει φιλίας καὶ κοινωνίας πολιτικῆς· ἡ γὰρ κοινωνία φιλικόν· οὐδὲ γὰρ ὁδοῦ βούλονται κοινωνεῖν τοῖς ἐχθροῖς. βούλεται δέ γε ἡ πόλις ἐξ ἴσων εἶναι καὶ ὁμοίων ὅτι μάλιστα, τοῦτο δ' ὑπάρχει μάλιστα τοῖς μέσοις. ὥστ' ἀναγκαῖον ἄριστα πολιτεύεσθαι ταύτην τὴν πόλιν ⟨ἣ⟩ ἐστιν ἐξ ὧν φαμεν φύσει τὴν σύστασιν εἶναι τῆς πόλεως. καὶ σῴζονται δ' ἐν ταῖς πόλεσιν οὗτοι μάλιστα τῶν πολιτῶν. οὔτε γὰρ αὐτοὶ τῶν ἀλλοτρίων, ὥσπερ οἱ πένητες, ἐπιθυμοῦσιν, οὔτε τῆς τούτων ἕτεροι, καθάπερ τῆς τῶν πλουσίων οἱ πένητες ἐπιθυμοῦσιν· καὶ διὰ τὸ μήτ' ἐπιβουλεύεσθαι μήτ' ἐπιβουλεύειν ἀκινδύνως διάγουσιν. διὰ τοῦτο καλῶς ηὔξατο Φωκυλίδης

πολλὰ μέσοισιν ἄριστα· μέσος θέλω ἐν πόλει εἶναι.

dalla ragione, mentre è difficile obbedirle quando si è troppo belli, o forti, o nobili, o ricchi, oppure quando si vive nelle condizioni opposte, cioè in estrema miseria o debolezza, o ignorati da tutti. In queste condizioni va a finire che i primi montano in superbia e compiono i crimini più grandi, gli altri diventano furfanti e artefici di piccole cattiverie: non per niente le azioni ingiuste si generano o dalla prepotenza o dalla malvagità. E poi i cittadini delle classi intermedie sono meno propensi a disertare gli incarichi politici oppure a brigare per ottenerli, atteggiamenti che, in un caso e nell'altro, recano danno alle città. Inoltre, quelli che sono stati troppo avvantaggiati dalla sorte, o nella forza o nella ricchezza o nelle amicizie o in altri beni del genere, non vogliono né sanno accettare alcun comando (e acquisiscono tali atteggiamenti già in famiglia, quando ancora sono bambini, poiché, vivendo nel lusso, non sono avvezzi a obbedire neppure a scuola); dall'altra parte, chi soffre di una grave carenza di tali beni è troppo misero; e così, se questi non sanno comandare ma solo essere sottomessi in atteggiamento servile, quelli non obbediscono ad alcuna autorità e danno ordini in maniera dispotica. In tal modo prende corpo una città fatta non di uomini liberi, ma di servi e di padroni, guidati rispettivamente dall'invidia e dal disprezzo: niente di più lontano dall'amicizia e dalla solidarietà politica; la solidarietà, infatti, è un rapporto di amicizia, mentre nessuno vorrebbe accompagnarsi a dei nemici. Una città tende a essere costituita quanto più è possibile da uguali che si assomigliano e ciò si realizza soprattutto fra i membri delle classi medie. Pertanto, necessariamente, la città meglio amministrata sarà ⟨quella⟩ formata da questi cittadini che noi diciamo costituire il suo elemento naturale. Costoro sono poi i cittadini che più sono destinati a salvarsi nelle città. Infatti, non desiderano i beni degli altri, come farebbero i poveri, né gli altri i loro, come avviene quando i poveri desiderano le proprietà dei ricchi. In tal modo, senza tendere né subire insidie, vivono una vita esente da rischi. Per questo giustamente Focilide si augurava:

«c'è tanto di buono nella via di mezzo; nella città vorrei
[essere nella classe di mezzo».

δῆλον ἄρα ὅτι καὶ ἡ κοινωνία ἡ πολιτικὴ ἀρίστη ἡ διὰ τῶν μέσων, καὶ τὰς τοιαύτας ἐνδέχεται εὖ πολιτεύεσθαι πόλεις ἐν αἷς δὴ πολὺ τὸ μέσον καὶ κρεῖττον, μάλιστα μὲν ἀμφοῖν, εἰ δὲ μή, θατέρου μέρους· προστιθέμενον γὰρ ποιεῖ ῥοπὴν καὶ κωλύει γίνεσθαι τὰς ἐναντίας ὑπερβολάς. διόπερ εὐτυχία μεγίστη τοὺς πολιτευομένους οὐσίαν ἔχειν μέσην καὶ ἱκανήν, ὡς ὅπου οἱ μὲν πολλὰ σφόδρα κέκτηνται οἱ δὲ μηθέν, ἢ δῆμος ἔσχατος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία ἄκρατος, ἢ τυραννὶς δι' ἀμφοτέρας τὰς ὑπερβολάς· καὶ γὰρ ἐκ δημοκρατίας τῆς νεανικωτάτης καὶ ἐξ ὀλιγαρχίας γίγνεται τυραννίς, ἐκ δὲ τῶν μέσων καὶ τῶν σύνεγγυς πολὺ ἧττον. τὴν δ' αἰτίαν ὕστερον ἐν τοῖς περὶ τὰς μεταβολὰς τῶν πολιτειῶν ἐροῦμεν. ὅτι δ' ἡ μέση βελτίστη, φανερόν· μόνη γὰρ ἀστασίαστος· ὅπου γὰρ πολὺ τὸ διὰ μέσου, ἥκιστα στάσεις καὶ διαστάσεις γίγνονται τῶν πολιτῶν. καὶ αἱ μεγάλαι πόλεις ἀστασιαστότεραι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, ὅτι πολὺ τὸ μέσον· ἐν δὲ ταῖς μικραῖς ῥᾴδιόν τε διαλαβεῖν εἰς δύο πάντας, ὥστε μηθὲν καταλιπεῖν μέσον, καὶ πάντες σχεδὸν ἄποροι ἢ εὔποροί εἰσι. καὶ αἱ δημοκρατίαι δὲ ἀσφαλέστεραι τῶν ὀλιγαρχιῶν εἰσὶ καὶ πολυχρονιώτεραι διὰ τοὺς μέσους (πλείους τε γάρ εἰσι καὶ μᾶλλον μετέχουσι τῶν τιμῶν ἐν ταῖς δημοκρατίαις ἢ ταῖς ὀλιγαρχίαις), ἐπεὶ ὅταν ἄνευ τούτων τῷ πλήθει ὑπερτείνωσιν οἱ ἄποροι, κακοπραγία γίνεται καὶ ἀπόλλυνται ταχέως. σημεῖον δὲ δεῖ νομίζειν καὶ τὸ τοὺς βελτίστους νομοθέτας εἶναι τῶν μέσων πολιτῶν· Σόλων τε γὰρ ἦν τούτων (δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως) καὶ Λυκοῦργος (οὐ γὰρ ἦν βασιλεύς) καὶ Χαρώνδας καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν ἄλλων. φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διότι αἱ πλεῖσται πολιτεῖαι αἱ μὲν δημοκρατικαί εἰσιν αἱ δ' ὀλιγαρχικαί. διὰ γὰρ τὸ ἐν ταύταις πολλάκις ὀλίγον εἶναι τὸ μέσον, αἰεὶ ὁπότεροι ἂν ὑπερ-

È chiaro dunque che la più perfetta comunità politica è quella che si realizza fra i cittadini medi, e che le città in cui la loro classe è più consistente e forte (meglio se è più forte delle altre due messe insieme, ma che lo sia almeno di una delle due) possono godere di un buon governo. Infatti, la classe media, col suo appoggio ora all'una ora all'altra parte, sposta gli equilibri e impedisce che gli opposti prendano il sopravvento. In tal senso è una vera fortuna che i cittadini impegnati in politica dispongano di patrimoni di consistenza moderata ma sufficiente, perché, laddove uno possie- 1296 a
da troppo e l'altro niente, si sviluppa o una democrazia estrema o un'oligarchia assoluta, oppure, quando l'una e l'altra siano portate agli eccessi, una tirannide. La tirannide viene appunto da una democrazia troppo irruente e dall'oligarchia, e assai meno dalle classi medie o equiparabili ad esse. Ne spiegheremo le ragioni in seguito, quando parleremo dei mutamenti a cui sono soggette le costituzioni. In ogni caso, non c'è dubbio che la costituzione mediana è la migliore. Intanto, è l'unica a non essere in balia delle fazioni e, dove il ceto medio è numeroso, le sommosse e le sedizioni dei cittadini sono più rare. Ecco per quale motivo le città di grandi dimensioni sono più stabili, perché la classe media è più forte. Invece, nelle piccole città è facile ridurre l'intera popolazione a due sole fazioni, senza lasciare nessun corpo politico in mezzo, di modo che quasi tutti o sono ricchi o sono poveri. Le democrazie sono più salde delle oligarchie e durano più a lungo proprio per la presenza dei cittadini delle classi medie (i quali sono in maggior numero e hanno più rappresentanti in ruoli di prestigio nelle prime piuttosto che nelle seconde); senza di essi, i poveri per il loro numero prevalgono, subentra il malcostume e le città vanno presto in rovina. A prova di ciò si deve considerare che i migliori legislatori vengono proprio dai membri della classe media: Solone, ad esempio, era uno di loro (come attestano le sue opere poetiche), e pure Licurgo (il quale non era un re), e Caronda, per non dire di quasi tutti gli altri. Questi caratteri spiegano il motivo per cui la maggioranza delle costituzioni è di tipo democratico o oligarchico. In effetti, poiché la classe media spesso vi scarseggia, immancabilmen-

ἔχωσιν, εἴθ' οἱ τὰς οὐσίας ἔχοντες εἴθ' ὁ δῆμος, οἱ τὸ μέσον ἐκβαίνοντες καθ' αὑτοὺς ἄγουσι τὴν πολιτείαν, ὥστε ἢ δῆμος γίγνεται ἢ ὀλιγαρχία. πρὸς δὲ τούτοις διὰ τὸ στάσεις γίγνεσθαι καὶ μάχας πρὸς ἀλλήλους τῷ δήμῳ καὶ τοῖς εὐπόροις, ὁποτέροις ἂν μᾶλλον συμβῇ κρατῆσαι τῶν ἐναντίων, οὐ καθιστᾶσι κοινὴν πολιτείαν οὐδ' ἴσην, ἀλλὰ τῆς νίκης ἆθλον τὴν ὑπεροχὴν τῆς πολιτείας λαμβάνουσιν, καὶ οἱ μὲν δημοκρατίαν οἱ δ' ὀλιγαρχίαν ποιοῦσιν. ἔτι δὲ καὶ τῶν ἐν ἡγεμονίᾳ γενομένων τῆς Ἑλλάδος πρὸς τὴν παρ' αὑτοῖς ἑκάτεροι πολιτείαν ἀποβλέποντες οἱ μὲν δημοκρατίας ἐν ταῖς πόλεσι καθίστασαν οἱ δ' ὀλιγαρχίας, οὐ πρὸς τὸ τῶν πόλεων συμφέρον σκοποῦντες ἀλλὰ πρὸς τὸ σφέτερον αὐτῶν, ὥστε διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἢ μηδέποτε τὴν μέσην γίνεσθαι πολιτείαν ἢ ὀλιγάκις καὶ παρ' ὀλίγοις· εἷς γὰρ ἀνὴρ συνεπείσθη μόνος τῶν πρότερον ἐφ' ἡγεμονίᾳ γενομένων ταύτην ἀποδοῦναι τὴν τάξιν, ἤδη δὲ καὶ τοῖς ἐν ταῖς πόλεσιν ἔθος
1296 b καθέστηκε μηδὲ βούλεσθαι τὸ ἴσον, ἀλλ' ἢ ἄρχειν ζητεῖν ἢ κρατουμένους ὑπομένειν. τίς μὲν οὖν ἀρίστη πολιτεία, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν, ἐκ τούτων φανερόν· τῶν δ' ἄλλων πολιτειῶν, ἐπειδὴ πλείους δημοκρατίας καὶ πλείους ὀλιγαρχίας φαμὲν εἶναι, ποίαν πρώτην θετέον καὶ δευτέραν καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἐχομένην τῷ τὴν μὲν εἶναι βελτίω τὴν δὲ χείρω, διωρισμένης τῆς ἀρίστης οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. ἀεὶ γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι βελτίω τὴν ἐγγύτατα ταύτης, χείρω δὲ τὴν ἀφεστηκυῖαν τοῦ μέσου πλεῖον, ἂν μὴ πρὸς ὑπόθεσιν κρίνῃ τις. λέγω δὲ τὸ πρὸς ὑπόθεσιν, ὅτι πολλάκις, οὔσης ἄλλης πολιτείας αἱρετωτέρας, ἐνίοις οὐδὲν κωλύει συμφέρειν ἑτέραν μᾶλλον εἶναι πολιτείαν.

12. τίς δὲ πολιτεία τίσι καὶ ποία συμφέρει ποίοις, ἐχόμενόν ἐστι τῶν εἰρημένων διελθεῖν. ληπτέον δὴ πρῶτον περὶ πασῶν καθόλου ταὐτόν· δεῖ γὰρ κρεῖττον εἶναι τὸ βουλόμενον μέρος τῆς πόλεως τοῦ μὴ βουλομένου μένειν τὴν πολιτείαν.

te prevale uno degli altri due partiti, o i ricchi o il popolo, i quali, lasciata la via di mezzo, conducono la cosa pubblica secondo i propri interessi, in tal modo trasformandola in una democrazia o in un'oligarchia. Inoltre, a motivo delle rivolte e degli scontri reciproci fra popolani e ricchi, qualunque parte abbia il sopravvento sugli avversari, non istituisce una costituzione condivisa ed egualitaria, ma, a titolo di trofeo della vittoria, fa valere la propria supremazia sulla costituzione, sicché gli uni fondano una democrazia e gli altri un'oligarchia. Infine, ciascuno degli stati che hanno raggiunto l'egemonia in Grecia aveva come modello solo la propria forma di governo, e in un caso fondava delle democrazie, nell'altro delle oligarchie nelle città sottomesse, per nulla interessato al vantaggio di queste, ma solo al proprio. Ecco spiegato perché la costituzione mediana non si realizza mai o solo di rado e in pochi casi: in verità, un unico uomo politico, di quelli che un tempo ebbero la guida dello stato, si decise a dare questo ordinamento; ma ormai nelle città si è consolidata l'abitudine a non volere l'uguaglianza, o cercando il comando o sopportando la soggezione. Da ciò che si è affermato risulta chiaramente quale sia la migliore costituzione e per quali ragioni lo sia. Per quanto riguarda le altre costituzioni – tenuto conto che, come dicevamo, ci sono più tipi di democrazia e di oligarchia –, una volta definita la costituzione per eccellenza non sarà difficile vedere quale delle altre meriti il primo posto, quale il secondo, e così via, secondo una scala che va dal meglio al peggio. Di necessità, sarà sempre migliore quello statuto che più si avvicina alla costituzione per eccellenza, e peggiore quello che più si allontana da quella mediana, a meno che uno non valuti secondo un particolare criterio: e dico «secondo un particolare criterio» perché spesso, pur in presenza di una costituzione di per sé preferibile, nulla impedisce che per alcuni ne risulti più vantaggiosa un'altra. 1296 b

12[9]. Di seguito a ciò, è il caso di interrogarsi su quale costituzione vada bene per quali popoli e quale tipo di costituzione per quale tipo di popolo. Innanzitutto è bene cogliere lo stesso principio di ordine generale che si applica in tutti i casi: quella parte della cittadinanza che cerca la stabilità della costituzione deve essere

ἔστι δὲ πᾶσα πόλις ἔκ τε τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ. λέγω δὲ ποιὸν μὲν ἐλευθερίαν πλοῦτον παιδείαν εὐγένειαν, ποσὸν δὲ τὴν τοῦ πλήθους ὑπεροχήν. ἐνδέχεται δὲ τὸ μὲν ποιὸν ὑπάρχειν ἑτέρῳ μέρει τῆς πόλεως, ἐξ ὧν συνέστηκε μερῶν ἡ πόλις, ἄλλῳ δὲ μέρει τὸ ποσόν, οἷον πλείους τὸν ἀριθμὸν εἶναι τῶν γενναίων τοὺς ἀγεννεῖς ἢ τῶν πλουσίων τοὺς ἀπόρους, μὴ μέντοι τοσοῦτον ὑπερέχειν τῷ ποσῷ ὅσον λείπεται τῷ ποιῷ. διὸ ταῦτα πρὸς ἄλληλα συγκριτέον. ὅπου μὲν οὖν ὑπερέχει τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος τὴν εἰρημένην ἀναλογίαν, ἐνταῦθα πέφυκεν εἶναι δημοκρατίαν, καὶ ἕκαστον εἶδος δημοκρατίας κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ δήμου ἑκάστου, οἷον ἐὰν μὲν τὸ τῶν γεωργῶν ὑπερτείνῃ πλῆθος, τὴν πρώτην δημοκρατίαν, ἐὰν δὲ τὸ τῶν βαναύσων καὶ μισθαρνούντων, τὴν τελευταίαν, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας τὰς μεταξὺ τούτων· ὅπου δὲ τὸ τῶν εὐπόρων καὶ γνωρίμων μᾶλλον ὑπερτείνει τῷ ποιῷ ἢ λείπεται τῷ ποσῷ, ἐνταῦθα ὀλιγαρχίαν, καὶ τῆς ὀλιγαρχίας τὸν αὐτὸν τρόπον ἕκαστον εἶδος κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ ὀλιγαρχικοῦ πλήθους. δεῖ δ' ἀεὶ τὸν νομοθέτην ἐν τῇ πολιτείᾳ προσλαμβάνειν τοὺς μέσους· ἄν τε γὰρ ὀλιγαρχικοὺς τοὺς νόμους τιθῇ, στοχάζεσθαι χρὴ τῶν μέσων, ἐάν τε δημοκρατικούς, προσάγεσθαι τοῖς νόμοις τούτους. ὅπου δὲ τὸ τῶν μέσων ὑπερτείνει πλῆθος ἢ συναμφοτέρων τῶν ἄκρων ἢ καὶ θατέρου μόνον, ἐνταῦθ' ἐνδέχεται πολιτείαν εἶναι μόνιμον. οὐθὲν γὰρ φοβερὸν μή
1297 a ποτε συμφωνήσωσιν οἱ πλούσιοι τοῖς πένησιν ἐπὶ τούτους· οὐδέποτε γὰρ ἄτεροι βουλήσονται δουλεύειν τοῖς ἑτέροις, κοινοτέραν δ', ἂν ζητῶσιν, οὐδεμίαν εὑρήσουσιν ἄλλην ταύτης. ἐν μέρει γὰρ ἄρχειν οὐκ ἂν ὑπομείνειαν διὰ τὴν ἀπιστίαν τὴν πρὸς ἀλλήλους· πανταχοῦ δὲ πιστότατος ὁ διαιτητής, διαιτητὴς δ' ὁ μέσος. ὅσῳ δ' ἂν ἄμεινον ἡ πολιτεία μειχθῇ, τοσούτῳ μονιμωτέρα. διαμαρτάνουσι δὲ πολλοὶ καὶ

più forte di quella che non la cerca. Ogni città consta di caratteristiche qualitative e di caratteristiche quantitative, intendendo con le prime la libertà, la ricchezza, l'educazione e la nobiltà, e con le seconde la maggioranza numerica. Ora, è possibile che a una delle componenti della città tocchi la qualità e a un'altra la quantità (ad esempio, le persone di umili origini possono vantare una superiorità numerica rispetto ai nobili e i poveri rispetto ai ricchi); tuttavia, la carenza di qualità non è compensata dall'eccesso della quantità, e per questo motivo i due aspetti vanno valutati in stretta correlazione fra loro. Così, dove la prevalenza della massa dei poveri rompe l'equilibrio di cui parliamo, nasce spontaneamente la democrazia, e in specie quel particolare tipo di democrazia che di volta in volta è adeguato alla classe popolare emergente: se a prevalere è la massa dei contadini, si avrà il primo tipo di democrazia; se invece predominano gli operai e i salariati, avremo l'ultimo tipo; e lo stesso dicasi per le forme che si collocano fra queste due. Dove invece le classi dei ricchi e dei nobili sono superiori per qualità più di quanto siano inferiori di numero, si instaura l'oligarchia, e precisamente quella forma di oligarchia corrispondente alla classe di oligarchi che ha avuto il sopravvento. Però, in ogni caso, è necessario che il legislatore lasci spazio nella costituzione ai rappresentanti della classe media: se le leggi che va istituendo hanno carattere oligarchico, bisogna che ne escogiti alcune favorevoli a loro, mentre, se hanno carattere democratico, bisogna che li coinvolga grazie alle leggi. È possibile godere di una costituzione stabile dove la classe media è preponderante su tutte e due le parti estreme, o anche su una sola. Essa, infatti, non corre il rischio di un'alleanza fra ricchi 1297 a
e poveri a suo danno: perché gli uni non accetteranno mai di sottomettersi agli altri, e se per caso si mettessero in cerca di uno statuto più condiviso, non ne troverebbero uno diverso da questo che già hanno. Tanto più che, per nulla fidandosi gli uni degli altri, non accetterebbero neppure di alternarsi al governo. Del resto, in ogni luogo la figura che più di ogni altra si guadagna la nostra fiducia è quella di chi si pone come arbitro, e l'arbitro è chi sta nel mezzo. Ora, quanto più la costituzione è ben assortita, tanto più è stabile.

τῶν τὰς ἀριστοκρατικὰς βουλομένων ποιεῖν πολιτείας, οὐ μόνον ἐν τῷ πλεῖον νέμειν τοῖς εὐπόροις, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ παρακρούεσθαι τὸν δῆμον. ἀνάγκη γὰρ χρόνῳ ποτὲ ἐκ τῶν ψευδῶν ἀγαθῶν ἀληθὲς συμβῆναι κακόν· αἱ γὰρ πλεονεξίαι τῶν πλουσίων ἀπολλύασι μᾶλλον τὴν πολιτείαν ἢ αἱ τοῦ δήμου.

13. ἔστι δ' ὅσα προφάσεως χάριν ἐν ταῖς πολιτείαις σοφίζονται πρὸς τὸν δῆμον πέντε τὸν ἀριθμόν, περὶ ἐκκλησίαν, περὶ τὰς ἀρχάς, περὶ δικαστήρια, περὶ ὅπλισιν, περὶ γυμνασίαν· περὶ ἐκκλησίαν μὲν τὸ ἐξεῖναι ἐκκλησιάζειν πᾶσι, ζημίαν δὲ ἐπικεῖσθαι τοῖς εὐπόροις ἐὰν μὴ ἐκκλησιάζωσιν, ἢ μόνοις ἢ μείζω πολλῷ, περὶ δὲ τὰς ἀρχὰς τὸ τοῖς μὲν ἔχουσι τίμημα μὴ ἐξεῖναι ἐξόμνυσθαι, τοῖς δ' ἀπόροις ἐξεῖναι, καὶ περὶ τὰ δικαστήρια τοῖς μὲν εὐπόροις εἶναι ζημίαν ἂν μὴ δικάζωσι, τοῖς δ' ἀπόροις ἄδειαν, ἢ τοῖς μὲν μεγάλην τοῖς δὲ μικράν, ὥσπερ ἐν τοῖς Χαρώνδου νόμοις. ἐνιαχοῦ δ' ἔξεστι μὲν πᾶσιν ἀπογραψαμένοις ἐκκλησιάζειν καὶ δικάζειν, ἐὰν δὲ ἀπογραψάμενοι μήτ' ἐκκλησιάζωσι μήτε δικάζωσιν, ἐπίκεινται μεγάλαι ζημίαι τούτοις, ἵνα διὰ μὲν τὴν ζημίαν φεύγωσι τὸ ἀπογράφεσθαι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἀπογράφεσθαι μὴ δικάζωσι μηδ' ἐκκλησιάζωσιν. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ τοῦ ὅπλα κεκτῆσθαι καὶ τοῦ γυμνάζεσθαι νομοθετοῦσιν. τοῖς μὲν γὰρ ἀπόροις ἔξεστι μὴ κεκτῆσθαι, τοῖς δ' εὐπόροις ἐπιζήμιον μὴ κεκτημένοις, κἂν μὴ γυμνάζωνται, τοῖς μὲν οὐδεμία ζημία, τοῖς δ' εὐπόροις ἐπιζήμιον, ὅπως οἱ μὲν διὰ τὴν ζημίαν μετέχωσιν, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ φοβεῖσθαι μὴ μετέχωσιν. ταῦτα μὲν οὖν ὀλιγαρχικὰ σοφίσματα τῆς νομοθεσίας· ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις πρὸς ταῦτ' ἀντισοφίζονται. τοῖς μὲν γὰρ ἀπόροις μισθὸν πορίζουσιν ἐκκλησιάζουσι καὶ δικάζουσιν, τοῖς δ' εὐπόροις οὐδεμίαν τάττουσι ζημίαν. ὥστε φανερὸν ὅτι εἴ

Molti di quelli che pretendono di istituire costituzioni aristocratiche cadono in errore, non solo assegnando eccessivo potere ai ricchi, ma anche ingannando il popolo. Col tempo, fatalmente, da falsi beni vengono autentici mali, in quanto lo strapotere dei ricchi è più rovinoso per la costituzione di quello del popolo.

13[10]. Gli espedienti con i quali nelle costituzioni si agisce contro il popolo traendolo in inganno sono cinque di numero e hanno come oggetto: l'assemblea, l'assegnazione delle cariche, l'amministrazione della giustizia, l'armamento e l'educazione fisica. Per quanto riguarda l'assemblea, se ne concede l'accesso a tutti, ma ai ricchi che non vi prendono parte si dà una multa, o esclusivamente a loro o per loro di particolare entità. Per quanto concerne l'assegnazione delle cariche, chi gode di un buon censo non può rifiutarle con giuramento, mentre i poveri sì. Riguardo all'amministrazione della giustizia, ai ricchi tocca un'ammenda se non fanno i giudici, ai poveri nessuna ammenda o, per lo meno, se si guarda alle leggi di Caronda, ai primi tocca una multa cospicua, ai secondi una lieve. In certe città, tutti quelli che sono iscritti a registro possono partecipare alle assemblee e all'amministrazione della giustizia, ma se, dopo la registrazione, non si presentano alle une o all'altra, incappano in gravi sanzioni, comminate affinché, per timore di incorrervi, evitino di iscriversi e, in assenza di registrazione, rinuncino ad esercitare la loro attività nei tribunali e nell'assemblea. La situazione non cambia neppure nel caso della normativa sul possesso delle armi e sull'esercizio fisico. I poveri possono anche non possederle; se invece non lo fanno i ricchi, incorrono in una sanzione. Così avviene per chi trascura l'esercizio fisico. Un'ammenda per i ricchi, nessuna per i poveri, di modo che i primi, per timore della pena, partecipino agli allenamenti, mentre gli altri, che non hanno di questi timori, li disertino. Questi appunto sono gli stratagemmi legislativi che vanno a vantaggio dell'oligarchia; nelle democrazie si trovano espedienti di senso opposto. Qui si assegna un contributo in denaro ai poveri che assicurano la loro presenza alle assemblee e nei tribunali, e invece ai ricchi che non presenziano non si dà alcuna pena. È dunque indubitabile che, se si vuole fare

τις βούλεται μιγνύναι δικαίως, δεῖ τὰ παρ' ἑκατέροις συν-
40 άγειν καὶ τοῖς μὲν μισθὸν πορίζειν τοῖς δὲ ζημίαν· οὕτω
γὰρ ἂν κοινωνοῖεν ἅπαντες, ἐκείνως δ' ἡ πολιτεία γίγνεται
1297 b τῶν ἑτέρων μόνον. δεῖ δὲ τὴν πολιτείαν εἶναι μὲν ἐκ τῶν
τὰ ὅπλα ἐχόντων μόνον· τοῦ δὲ τιμήματος τὸ πλῆθος ἁπλῶς
μὲν ὁρισαμένους οὐκ ἔστιν εἰπεῖν τοσοῦτον ⟨δεῖν⟩ ὑπάρχειν,
ἀλλὰ σκεψαμένους τὸ ποῖον ἐπιβάλλει μακρότατον ὥστε
5 τοὺς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι πλείους τῶν μὴ μετ-
εχόντων, τοῦτο τάττειν. ἐθέλουσι γὰρ οἱ πένητες καὶ μὴ μετ-
έχοντες τῶν τιμῶν ἡσυχίαν ἔχειν, ἐὰν μήτε ὑβρίζῃ τις
αὐτοὺς μήτε ἀφαιρῆται μηθὲν τῆς οὐσίας. ἀλλὰ τοῦτο οὐ
ῥᾴδιον· οὐ γὰρ ἀεὶ συμβαίνει χαρίεντας εἶναι τοὺς μετέχον-
10 τας τοῦ πολιτεύματος. καὶ εἰώθασι δέ, ὅταν πόλεμος ᾖ,
ὀκνεῖν, ἂν μὴ λαμβάνωσι τροφήν, ἄποροι δὲ ὦσιν· ἐὰν
δὲ πορίζῃ τις τροφήν, βούλονται πολεμεῖν. ἔστι δὲ ἡ
πολιτεία παρ' ἐνίοις οὐ μόνον ἐκ τῶν ὁπλιτευόντων ἀλλὰ
καὶ ἐκ τῶν ὡπλιτευκότων· ἐν Μαλιεῦσι δὲ ἡ μὲν πολι-
15 τεία ἦν ἐκ τούτων, τὰς δὲ ἀρχὰς ἡροῦντο ἐκ τῶν στρατευο-
μένων. καὶ ἡ πρώτη δὲ πολιτεία ἐν τοῖς Ἕλλησιν ἐγένετο
μετὰ τὰς βασιλείας ἐκ τῶν πολεμούντων, ἡ μὲν ἐξ ἀρχῆς
ἐκ τῶν ἱππέων (τὴν γὰρ ἰσχὺν καὶ τὴν ὑπεροχὴν ἐν τοῖς
ἱππεῦσιν ὁ πόλεμος εἶχεν· ἄνευ μὲν γὰρ συντάξεως ἄχρη-
20 στον τὸ ὁπλιτικόν, αἱ δὲ περὶ τῶν τοιούτων ἐμπειρίαι καὶ
τάξεις ἐν τοῖς ἀρχαίοις οὐχ ὑπῆρχον, ὥστ' ἐν τοῖς ἱππεῦσιν
εἶναι τὴν ἰσχύν), αὐξανομένων δὲ τῶν πόλεων καὶ τῶν ἐν
τοῖς ὅπλοις ἰσχυσάντων μᾶλλον πλείους μετεῖχον τῆς πολι-
τείας· διόπερ ἃς νῦν καλοῦμεν πολιτείας, οἱ πρότερον ἐκά-
25 λουν δημοκρατίας· ἦσαν δὲ αἱ ἀρχαῖαι πολιτεῖαι εὐλόγως
ὀλιγαρχικαὶ καὶ βασιλικαί. δι' ὀλιγανθρωπίαν γὰρ οὐκ
εἶχον πολὺ τὸ μέσον, ὥστ' ὀλίγοι τε ὄντες τὸ πλῆθος καὶ
κατὰ τὴν σύνταξιν φαῦλοι ὑπέμενον τὸ ἄρχεσθαι. διὰ

un'equilibrata sintesi dei due ordinamenti, si deve prendere qualcosa dall'uno e qualcosa dall'altro, e istituire l'indennità di presenza e la sanzione per l'assenza: solo così potremmo avere una partecipazione totale, mentre in altro modo la città finirebbe nelle mani di una sola delle due parti. Bisogna che la cittadinanza sia costituita esclusivamente su quelli che hanno le armi; quanto al reddito, non si può determinarne l'ammontare in senso assoluto, dicendo che ⟨deve⟩ essere di una certa entità, ma si deve curare che venga imposto il più alto fra quelli che permettono a coloro che partecipano al governo di essere più numerosi degli esclusi dal governo. I poveri, infatti, anche se estromessi dalle cariche, preferiscono starsene quieti, almeno finché qualcuno non infierisce su di loro e non li deruba delle loro sostanze. Ma questo non è facile da ottenere, perché non sempre capita che quelli che sono al potere siano generosi. E poi, nei periodi di guerra, se non si garantisce il cibo e si lascia la gente in miseria, questa di solito non s'impegna per nulla; se invece qualcuno le garantisce gli alimenti, allora accetta di combattere. In alcune città la popolazione con diritti politici non è costituita esclusivamente dai soldati in armi, ma anche da chi ha servito in passato nell'esercito: così fra i Malii essa era formata anche da costoro, ma i magistrati erano eletti solamente fra i cittadini in servizio attivo. E fu così che la prima forma politica costituitasi in Grecia dopo i regni era composta da soldati: anzi, originariamente da cavalieri (in guerra il punto di forza e l'arma vincente risiedevano nella cavalleria; la fanteria pesante, infatti, senza una buona disposizione in campo è inefficace, e anticamente non si disponeva di alcuna esperienza né disciplina in questo senso: ecco perché la potenza di un esercito stava nei cavalieri). In seguito, con l'ingrandirsi delle città, man mano che cresceva la forza degli opliti, cresceva in pari misura la loro partecipazione alla vita politica, cosicché quelli che noi oggi chiamiamo regimi costituzionali, allora avevano il nome di democrazie. Comunque, è ragionevole credere che le costituzioni arcaiche fossero oligarchie e monarchie, perché il difetto di popolazione determinava l'esiguità della classe media, di modo che il popolo, riducendosi a pochi e male organizzati ele-

1297 b

τίνα μὲν οὖν εἰσιν αἰτίαν αἱ πολιτεῖαι πλείους, καὶ διὰ τί παρὰ τὰς λεγομένας ἕτεραι (δημοκρατία τε γὰρ οὐ μία τὸν ἀριθμόν ἐστι, καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως), ἔτι δὲ τίνες αἱ διαφοραὶ καὶ διὰ τίνα αἰτίαν συμβαίνει, πρὸς δὲ τούτοις τίς ἀρίστη τῶν πολιτειῶν ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον εἰπεῖν, καὶ τῶν ἄλλων ποία ποίοις ἁρμόττει τῶν πολιτειῶν, εἴρηται.

14. πάλιν δὲ καὶ κοινῇ καὶ χωρὶς περὶ ἑκάστης λέγωμεν περὶ τῶν ἐφεξῆς, λαβόντες ἀρχὴν τὴν προσήκουσαν αὐτῶν. ἔστι δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν, περὶ ὧν δεῖ θεωρεῖν τὸν σπουδαῖον νομοθέτην ἑκάστῃ τὸ συμφέρον· ὧν ἐχόντων καλῶς ἀνάγκη τὴν πολιτείαν ἔχειν καλῶς, καὶ τὰς πολιτείας ἀλλήλων διαφέρειν ἐν τῷ διαφέρειν ἕκαστον τούτων. ἔστι δὲ τῶν τριῶν τούτων ἓν μὲν τί τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν, δεύτερον δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχάς (τοῦτο δ' ἐστὶ τίνας δεῖ καὶ τίνων εἶναι κυρίας, καὶ ποίαν τινὰ δεῖ γίνεσθαι τὴν αἵρεσιν αὐτῶν), τρίτον δέ τί τὸ δικάζον. κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης, καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως, καὶ περὶ ἀρχῶν αἱρέσεως καὶ τῶν εὐθυνῶν. ἀναγκαῖον δ' ἤτοι πᾶσι τοῖς πολίταις ἀποδίδοσθαι πάσας ταύτας τὰς κρίσεις ἢ τισὶ πάσας (οἷον ἀρχῇ τινὶ μιᾷ ἢ πλείοσιν, ἢ ἑτέραις ἑτέρας) ἢ τινὰς μὲν αὐτῶν πᾶσι τινὰς δὲ τισίν. τὸ μὲν οὖν πάντας καὶ περὶ ἁπάντων δημοτικόν· τὴν τοιαύτην γὰρ ἰσότητα ζητεῖ ὁ δῆμος. εἰσὶ δὲ οἱ τρόποι τοῦ πάντας πλείους, εἷς μὲν τὸ κατὰ μέρος ἀλλὰ μὴ πάντας ἀθρόους (ὥσπερ ἐν τῇ πολιτείᾳ τῇ Τηλεκλέους ἐστὶ τοῦ Μιλησίου· καὶ ἐν ἄλλαις δὲ πολιτείαις βουλεύονται αἱ συναρχίαι συνιοῦσαι, εἰς δὲ τὰς ἀρχὰς βαδίζουσι πάντες κατὰ μέρος ἐκ

menti, sopportava di sottostare al governo di altri. Abbiamo dunque spiegato per quale motivo ci siano molti tipi di costituzione e perché, oltre a quelle che di solito si nominano, ne esistano altre (la democrazia infatti non è una di numero, e ciò vale anche per le altre forme politiche); inoltre, in che cosa specificatamente differiscano, perché siano così e, ancora, quale meriti per lo più il nome di costituzione per eccellenza; infine, delle altre costituzioni, si è considerato quale sia adatta a certi cittadini e quale ad altri.

14[11]. Anche il tema successivo riguarderà le costituzioni, sia in senso generale sia con riferimento a ciascuna in particolare, prendendo come punto di partenza quello che si adatta ad esse: tutte le costituzioni hanno tre componenti, del cui vantaggio, caso per caso, il buon legislatore deve occuparsi, perché è proprio dalla loro buona disposizione che dipende necessariamente la buona disposizione della costituzione, mentre dalle specifiche differenze derivano le differenze fra costituzione e costituzione. Una di queste tre parti è il potere deliberativo sui pubblici affari, l'altra concerne le 1298 a
cariche di governo (e cioè quali è bene che siano, su quali ambiti abbiano giurisdizione e in che modo debbano essere eletti i responsabili) e la terza corrisponde alla funzione giudiziaria. Il potere deliberativo decide della guerra e della pace, della stipula e della rottura delle alleanze militari, delle leggi, delle condanne capitali, o alla pena dell'esilio o della confisca dei beni e, infine, ha competenza sulla nomina e sul rendiconto per la valutazione dei pubblici ufficiali. È necessario che tutte queste decisioni o siano affidate a tutti i cittadini, oppure solo ad alcuni (per esempio, a un unico ufficio o a più uffici, oppure certe decisioni a uno e certe a un altro), o anche certe a tutti e certe a qualcuno in particolare. Che tutti decidano su ogni cosa è un principio democratico, perché proprio tale tipo di uguaglianza è quello che il popolo rivendica. Tuttavia, è pur vero che questo «tutti» si realizza in molti modi: ad esempio, può essere uno per volta piuttosto che tutti insieme in una volta (come succede nella costituzione di Telecle di Mileto; e anche in altre costituzioni tutti quelli che sono in carica in un dato momento prendono decisioni in riunioni plenarie, ma tutti accedono alle cariche

τῶν φυλῶν καὶ τῶν μορίων τῶν ἐλαχίστων παντελῶς, ἕως ἂν διεξέλθῃ διὰ πάντων), συνιέναι δὲ μόνον περί τε νόμων θέσεως καὶ τῶν περὶ τῆς πολιτείας, καὶ τὰ παραγγελλόμενα ἀκουσομένους ὑπὸ τῶν ἀρχόντων· ἄλλος δὲ τρόπος τὸ πάντας ἀθρόους, συνιέναι δὲ μόνον πρός τε τὰς ἀρχαιρεσίας [αἱρησομένους] καὶ πρὸς τὰς νομοθεσίας καὶ περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ πρὸς εὐθύνας, τὰ δ' ἄλλα τὰς ἀρχὰς βουλεύεσθαι τὰς ἐφ' ἑκάστοις τεταγμένας, αἱρετὰς οὔσας ἐξ ἁπάντων ἢ κληρωτάς· ἄλλος δὲ τρόπος τὸ περὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς εὐθύνας ἁπαντᾶν τοὺς πολίτας, καὶ περὶ πολέμου βουλευσομένους καὶ συμμαχίας, τὰ δ' ἄλλα τὰς ἀρχὰς διοικεῖν αἱρετὰς οὔσας, ὅσας ἐνδέχεται, τοιαῦται δ' εἰσὶν ὅσας ἄρχειν ἀναγκαῖον τοὺς ἐπισταμένους· τέταρτος δὲ τρόπος τὸ πάντας περὶ πάντων βουλεύεσθαι συνιόντας, τὰς δ' ἀρχὰς περὶ μηθενὸς κρίνειν ἀλλὰ μόνον προανακρίνειν, ὅνπερ ἡ τελευταία δημοκρατία νῦν διοικεῖται τρόπον, ἣν ἀνάλογόν φαμεν εἶναι ὀλιγαρχίᾳ τε δυναστευτικῇ καὶ μοναρχίᾳ τυραννικῇ. οὗτοι μὲν οὖν οἱ τρόποι δημοκρατικοὶ πάντες, τὸ δὲ τινὰς περὶ πάντων ὀλιγαρχικόν. ἔχει δὲ καὶ τοῦτο διαφορὰς πλείους. ὅταν μὲν γὰρ ἀπὸ τιμημάτων μετριωτέρων αἱρετοί τε ὦσι καὶ πλείους διὰ τὴν μετριότητα τοῦ τιμήματος, καὶ περὶ ὧν ὁ νόμος ἀπαγορεύει μὴ κινῶσιν ἀλλ' ἀκολουθῶσι, καὶ ἐξῇ κτωμένῳ τὸ τίμημα μετέχειν, ὀλιγαρχία μὲν πολιτικὴ δέ ἐστιν ἡ τοιαύτη διὰ τὸ μετριάζειν· ὅταν δὲ μὴ πάντες τοῦ βουλεύεσθαι μετέχωσιν ἀλλ' αἱρετοί, κατὰ νόμον δ' ἄρχωσιν ὥσπερ καὶ πρότερον, ὀλιγαρχικόν· ὅταν δὲ καὶ αἱρῶνται αὐτοὶ αὑτοὺς οἱ κύριοι τοῦ βουλεύεσθαι, καὶ ὅταν παῖς ἀντὶ πατρὸς εἰσίῃ καὶ κύριοι τῶν νόμων ὦσιν, ὀλιγαρχικὴν ἀναγ-

a turno come espressione delle tribù e di altre circoscrizioni più ristrette, fino all'ultima, non escludendone nessuna); tuttavia, la riunione plenaria si ha solo quando si devono stabilire delle leggi, o prendere decisioni sulla costituzione, oppure si devono ascoltare le disposizioni di chi è al governo. Un'altra modalità, invece, consiste nell'agire tutti insieme e riunirsi solo nelle assemblee dedicate all'elezione dei pubblici ufficiali, all'emanazione delle leggi, alle dichiarazioni di guerra o di pace, nonché al rendiconto per la valutazione dei magistrati, mentre altre decisioni competono a istituzioni specificamente predisposte allo scopo, le quali sono elette oppure scelte per sorteggio fra tutti i cittadini. Un altro sistema vuole che i cittadini si riuniscano in assemblea per la scelta delle cariche e per la valutazione dei magistrati, e pure per la dichiarazione di guerra e la stipula di alleanze, mentre altre questioni sono risolte da funzionari eletti, possibilmente tutti quelli che hanno necessità di una competenza per comandare. C'è una quarta procedura che prevede una riunione plenaria per deliberare su ogni materia senza che le autorità di governo decidano su nulla, ma solamente preparino le delibere: una tale procedura si attua ancor oggi nelle forme estreme di democrazia che noi consideriamo corrispondenti alla signoria oligarchica e alla monarchia tirannica. Questi tipi di governo sono tutti di genere democratico; mentre i regimi in cui solo alcuni decidono su tutto sono d'ispirazione oligarchica, anche se con parecchie differenze. Si ha un'oligarchia a carattere costituzionale, per il suo carattere moderato, quando i cittadini sono eleggibili sulla base di un censo piuttosto modesto, e proprio per questa moderazione sono in numero cospicuo; quando essi sono disponibili a non cambiare la legge ma a seguirla, nei casi in cui essa impone divieti; quando si dà libero accesso al governo a chiunque disponga del reddito necessario. Si ha un regime oligarchico tutte le volte che non è la totalità della cittadinanza, ma solo gli eletti, a partecipare al potere decisionale e a comandare in ossequio alle leggi, 1298 b
com'era anche nel caso precedente. Quando quelli che hanno la facoltà di decidere si eleggono fra di loro, e i figli succedono ai padri e dispongono delle leggi a loro piacimento, allora necessariamen-

καῖον εἶναι τὴν τάξιν ταύτην. ὅταν δὲ τινῶν τινές, οἷον πολέμου μὲν καὶ εἰρήνης καὶ εὐθυνῶν πάντες, τῶν δὲ ἄλλων ἄρχοντες, καὶ οὗτοι αἱρετοί, μὴ κληρωτοί, ἀριστοκρατία ἡ πολιτεία. ἐὰν δ' ἐνίων μὲν αἱρετοὶ ἐνίων δὲ κληρωτοί, καὶ κληρωτοὶ ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκ προκρίτων, ἢ κοινῇ αἱρετοὶ καὶ κληρωτοί, τὰ μὲν πολιτείας ἀριστοκρατικῆς ἐστι τούτων, τὰ δὲ πολιτείας αὐτῆς. διῄρηται μὲν οὖν τὸ βουλευόμενον πρὸς τὰς πολιτείας τοῦτον τὸν τρόπον, καὶ διοικεῖ ἑκάστη πολιτεία κατὰ τὸν εἰρημένον διορισμόν· συμφέρει δὲ δημοκρατίᾳ [τε] τῇ μάλιστ' εἶναι δοκούσῃ δημοκρατίᾳ νῦν (λέγω δὲ τοιαύτην ἐν ᾗ κύριος ὁ δῆμος καὶ τῶν νόμων ἐστίν) πρὸς τὸ βουλεύεσθαι βέλτιον τὸ αὐτὸ ποιεῖν ὅπερ ἐπὶ τῶν δικαστηρίων ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις (τάττουσι γὰρ ζημίαν τούτοις οὓς βούλονται δικάζειν, ἵνα δικάζωσιν, οἱ δὲ δημοτικοὶ μισθὸν τοῖς ἀπόροις), τοῦτο δὴ καὶ περὶ τὰς ἐκκλησίας ποιεῖν (βουλεύσονται γὰρ βέλτιον κοινῇ βουλευόμενοι πάντες, ὁ μὲν δῆμος μετὰ τῶν γνωρίμων, οὗτοι δὲ μετὰ τοῦ πλήθους), συμφέρει δὲ καὶ τὸ αἱρετοὺς εἶναι τοὺς βουλευομένους, ἢ κληρωτοὺς ἴσους ἐκ τῶν μορίων, συμφέρει δέ, κἂν ὑπερβάλλωσι πολὺ κατὰ τὸ πλῆθος οἱ δημοτικοὶ τῶν πολιτῶν ἢ μὴ πᾶσι διδόναι μισθόν, ἀλλ' ὅσοι σύμμετροι πρὸς τὸ τῶν γνωρίμων πλῆθος, ἢ ἀποκληροῦν τοὺς πλείους· ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις ἢ προσαιρεῖσθαί τινας ἐκ τοῦ πλήθους, ἢ κατασκευάσαντας ἀρχεῖον οἷον ἐν ἐνίαις πολιτείαις ἐστὶν οὓς καλοῦσι προβούλους καὶ νομοφύλακας, περὶ τούτων χρηματίζειν περὶ ὧν ἂν οὗτοι προβουλεύσωσιν (οὕτω γὰρ μεθέξει ὁ δῆμος τοῦ βουλεύεσθαι, καὶ λύειν οὐθὲν δυνήσεται τῶν περὶ τὴν πολιτείαν), ἔτι ἢ ταὐτὰ ψηφίζεσθαι τὸν δῆμον ἢ μηθὲν ἐναντίον τοῖς εἰσφερομένοις, ἢ τῆς συμβουλῆς μὲν μεταδιδό-

te questo sarà un ordinamento oligarchico. Si ha una costituzione aristocratica quando alcuni cittadini decidono in alcuni campi: ad esempio, è la totalità dei cittadini a scegliere la guerra o la pace e a valutare i magistrati mentre solo i pubblici funzionari eletti e non estratti a sorte prendono decisioni in altri casi. Ma qualora alcuni di loro siano eletti e altri estratti a sorte, o direttamente o da un gruppo selezionato (ma c'è anche il caso in cui eletti e sorteggiati decidono insieme), ci saranno aspetti propri di un regime aristocratico e altri di un regime costituzionale. Così si distingue il potere deliberativo secondo le costituzioni, ciascuna delle quali si conduce nei modi specifici che abbiamo illustrato. Alla democrazia che ai nostri giorni si considera la massima espressione della democrazia (vale a dire quella in cui il popolo dispone anche della sovranità sulle leggi), allo scopo di favorire la qualità delle decisioni, giova assumere i provvedimenti che nei regimi oligarchici si adottano nei tribunali, dove si commina un'ammenda per costringere i giudici designati a compiere il loro dovere; mentre nelle democrazie si preferisce assegnare una sovvenzione ai poveri. La medesima riforma si può applicare anche all'assemblea (infatti saranno senz'altro migliori le decisioni che vengono prese in comune da tutti, dal popolo insieme alle persone importanti e da queste ultime insieme alla massa). È utile anche che i responsabili delle scelte politiche siano eletti o estratti a sorte da ciascuna parte della città in numero uguale e, oltre a ciò, può giovare che, in caso di eccesso dei popolari nella cittadinanza, non a tutti venga corrisposta l'indennità di presenza, ma solo a un certo numero di individui, allo scopo di mantenere l'equilibrio con il gruppo dei notabili, magari escludendo per via di sorteggio gli elementi in sovrappiù. Nelle oligarchie potrebbe essere utile associare qualcuno che viene dal popolo o costituire funzionari di governo analoghi a quelli che in certe città hanno il nome di probuli e guardiani della legge, per poi trattare di una materia già vagliata da questi in via preliminare (così anche il popolo condividerà le decisioni, senza però il potere di abrogare alcuna parte della costituzione); oppure che il popolo voti i provvedimenti a lui sottoposti senza poterne assumere altri contrari; oppure, in alter-

ναι πᾶσι, βουλεύεσθαι δὲ τοὺς ἄρχοντας. καὶ τὸ ἀντικεί-
35 μενον δὲ τοῦ ἐν ταῖς πολιτείαις γιγνομένου δεῖ ποιεῖν. ἀπο-
ψηφιζόμενον μὲν γὰρ κύριον δεῖ ποιεῖν τὸ πλῆθος, κατα-
ψηφιζόμενον δὲ μὴ κύριον, ἀλλ' ἐπαναγέσθω πάλιν ἐπὶ
τοὺς ἄρχοντας. ἐν γὰρ ταῖς πολιτείαις ἀνεστραμμένως
ποιοῦσιν· οἱ γὰρ ὀλίγοι ἀποψηφισάμενοι μὲν κύριοι, κατα-
40 ψηφισάμενοι δὲ οὐ κύριοι, ἀλλ' ἐπανάγεται εἰς τοὺς πλεί-
1299 a ους αἰεί. περὶ μὲν οὖν τοῦ βουλευομένου καὶ τοῦ κυρίου
[δεῖ] τῆς πολιτείας τοῦτον διωρίσθω τὸν τρόπον.

.15. ἐχομένη δὲ τούτων ἐστὶν ἡ περὶ τὰς ἀρχὰς διαίρεσις.
ἔχει γὰρ καὶ τοῦτο τὸ μόριον τῆς πολιτείας πολλὰς δια-
5 φοράς, πόσαι τε ἀρχαί, καὶ κύριαι τίνων, καὶ περὶ χρόνου,
πόσος ἑκάστης ἀρχῆς (οἱ μὲν γὰρ ἑξαμήνους, οἱ δὲ δι'
ἐλάττονος, οἱ δ' ἐνιαυσίας, οἱ δὲ πολυχρονιωτέρας ποιοῦσι
τὰς ἀρχάς), καὶ πότερον εἶναι δεῖ τὰς ἀρχὰς ἀιδίους ἢ
πολυχρονίους ἢ μηδέτερον ἀλλὰ πλεονάκις τοὺς αὐτούς, ἢ
10 μὴ τὸν αὐτὸν δὶς ἀλλ' ἅπαξ μόνον, ἔτι δὲ περὶ τὴν κατά-
στασιν τῶν ἀρχῶν, ἐκ τίνων δεῖ γίνεσθαι καὶ ὑπὸ τίνων
καὶ πῶς. περὶ πάντων γὰρ τούτων δεῖ δύνασθαι διελεῖν
κατὰ πόσους ἐνδέχεται γενέσθαι τρόπους, κἄπειτα προσαρμό-
σαι ὁποίαις ⟨αἱ⟩ ποιαὶ πολιτείαις συμφέρουσιν. ἔστι δὲ οὐδὲ τοῦ-
15 το διορίσαι ῥᾴδιον, ποίας δεῖ καλεῖν ἀρχάς· πολλῶν γὰρ ἐπιστα-
τῶν ἡ πολιτικὴ κοινωνία δεῖται, διόπερ ⟨οὐ⟩ πάντας οὔτε τοὺς
αἱρετοὺς οὔτε τοὺς κληρωτοὺς ἄρχοντας θετέον, οἷον τοὺς ἱερεῖς
πρῶτον (τοῦτο γὰρ ἕτερόν τι παρὰ τὰς πολιτικὰς ἀρχὰς
θετέον)· ἔτι δὲ καὶ χορηγοὶ καὶ κήρυκες [δ'] αἱροῦνται καὶ πρεσ-
20 βευταί. εἰσὶ δὲ αἱ μὲν πολιτικαὶ τῶν ἐπιμελειῶν, ἢ πάν-
των τῶν πολιτῶν πρός τινα πρᾶξιν, οἷον στρατηγὸς στρα-
τευομένων, ἢ κατὰ μέρος, οἷον ὁ γυναικονόμος ἢ παιδο-
νόμος· αἱ δ' οἰκονομικαί (πολλάκις γὰρ αἱροῦνται σιτομέτρας)·

nativa, che la funzione consultiva sia concessa a tutti, ma che a decidere siano solo gli uomini del governo. Bisogna fare il contrario di quello che succede nei regimi costituzionali: alla maggioranza è dovuto il potere di respingere un provvedimento, ma non di farlo approvare; in tal caso, esso sia di nuovo demandato ai funzionari di governo. Nei regimi costituzionali si fa l'opposto: un piccolo gruppo ha il potere di respingere una legge, ma non di sancirla, perché poi l'iniziativa torna sempre alla maggioranza. Così abbiamo fissa- 1299 a
to i limiti della funzione deliberativa e sovrana della costituzione.

15[12]. Segue a ciò la distinzione fra le cariche. In verità, anche questo settore della costituzione presenta molte differenze sulla base del numero dei posti di governo, dei loro ambiti di potere e della durata (alcuni sono istituiti per durare solo sei mesi o ancor meno, altri un anno, e altri ancora più a lungo). E poi le cariche non devono avere alcuna scadenza o possono durare molti anni? Oppure è possibile che non siano né in un modo né nell'altro, bensì ricoperte dagli stessi titolari per più di una volta? O non sarà meglio che la stessa persona non abbia lo stesso incarico due volte, ma lo assuma una volta sola? Infine, riguardo alla selezione dei governanti, bisogna sapere di quali classi devono essere espressione, da chi sono eletti, e in quale modo. Per ciascuna di queste cariche bisogna determinare in quanti modi può compiersi e poi quale di esse può adattarsi con successo a certe costituzioni piuttosto che altre. Non è neppure facile determinare quali funzioni meritano il nome di cariche pubbliche. Una comunità politica ha bisogno di un gran numero di funzionari, per cui ⟨non⟩ a tutti i cittadini eletti o sorteggiati spetta il titolo di magistrati: in primo luogo, non tocca ai sacerdoti (il cui ruolo va considerato di natura diversa rispetto a quello delle cariche politiche); ma neppure spetta ai coreghi e a quelli che sono scelti come araldi e ambasciatori. Alcuni incarichi sono di carattere politico, come quelli che guidano tutta la cittadinanza in una certa azione (così fa, ad esempio, lo stratega con i soldati), o interessano solo una parte di essa, come chi dirige le donne e i bambini. Altri sono di carattere amministrativo (sovente anche chi è preposto alla distribuzione del grano viene eletto), o di li-

αἱ δ' ὑπηρετικαὶ καὶ πρὸς ἃς, ἂν εὐπορῶσι, τάττουσι δούλους.
μάλιστα δ' ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν ἀρχὰς λεκτέον ταύτας ὅσαις ἀποδέδοται βουλεύσασθαί τε περὶ τινῶν καὶ κρῖναι καὶ ἐπιτάξαι, καὶ μάλιστα τοῦτο· τὸ γὰρ ἐπιτάττειν ἀρχικώτερόν ἐστιν. ἀλλὰ ταῦτα διαφέρει πρὸς μὲν τὰς χρήσεις οὐδὲν ὡς εἰπεῖν (οὐ γάρ πω κρίσις γέγονεν ἀμφισβητούντων περὶ τοῦ ὀνόματος), ἔχει δέ τιν' ἄλλην διανοητικὴν πραγματείαν. ποῖαι δ' ἀρχαὶ καὶ πόσαι ἀναγκαῖαι εἰ ἔσται πόλις, καὶ ποῖαι ἀναγκαῖαι μὲν οὔ, χρήσιμοι δὲ πρὸς σπουδαίαν πολιτείαν, μᾶλλον ἄν τις ἀπορήσειε πρὸς ἅπασάν τε δὴ πολιτείαν καὶ δὴ καὶ τὰς μικρὰς πόλεις. ἐν μὲν γὰρ δὴ ταῖς μεγάλαις ἐνδέχεταί τε καὶ δεῖ μίαν τετάχθαι πρὸς ἓν ἔργον (πολλούς τε γὰρ εἰς τὰ ἀρχεῖα ἐνδέχεται βαδίζειν διὰ τὸ πολλοὺς εἶναι τοὺς πολίτας, ὥστε τὰς μὲν διαλείπειν πολὺν χρόνον τὰς δ' ἅπαξ ἄρχειν, καὶ βέλτιον ἕκαστον ἔργον τυγχάνει τῆς ἐπιμελείας μονοπραγματούσης
1299 b ἢ πολυπραγματούσης)· ἐν δὲ ταῖς μικραῖς ἀνάγκη συνάγειν εἰς ὀλίγους πολλὰς ἀρχάς (διὰ γὰρ ὀλιγανθρωπίαν οὐ ῥᾴδιόν ἐστι πολλοὺς ἐν ταῖς ἀρχαῖς εἶναι· τίνες γὰρ οἱ τούτοις ἔσονται διαδεξόμενοι πάλιν;). δέονται δ' ἐνίοτε τῶν αὐτῶν ἀρχῶν καὶ νόμων αἱ μικραὶ ταῖς μεγάλαις· πλὴν αἱ μὲν δέονται πολλάκις τῶν αὐτῶν, ταῖς δ' ἐν πολλῷ χρόνῳ τοῦτο συμβαίνει, διόπερ οὐθὲν κωλύει πολλὰς ἐπιμελείας ἅμα προστάττειν (οὐ γὰρ ἐμποδιοῦσιν ἀλλήλαις), καὶ πρὸς τὴν ὀλιγανθρωπίαν ἀναγκαῖον τὰ ἀρχεῖα οἷον ὀβελισκολύχνια ποιεῖν. ἐὰν οὖν ἔχωμεν λέγειν πόσας ἀναγκαῖον ὑπάρχειν πάσῃ πόλει, καὶ πόσας οὐκ ἀναγκαῖον μὲν δεῖ δ' ὑπάρχειν, ῥᾷον ἄν τις εἰδὼς ταῦτα συνάγοι ποίας ἁρμόττει συνάγειν ἀρχὰς εἰς μίαν ἀρχήν.

vello subordinato, e a questi incarichi si destinano, nelle città prospere, gli schiavi. Tuttavia, in senso proprio, il titolo di pubblica autorità va riservato in particolar modo a quei funzionari che hanno un potere decisionale su una certa materia, o fanno i giudici o, soprattutto, impartiscono ordini: infatti impartire ordini è la funzione più propria di chi governa. Ma, per così dire, queste distinzioni non sono determinanti nella pratica (invero, non c'è stato ancora un giudizio definitivo nel dibattito sul termine): è una questione d'altro genere, di ordine teorico. Ecco piuttosto alcuni problemi importanti per tutte le città, ma soprattutto per quelle di piccole dimensioni: quali siano le cariche, quante siano necessarie per l'esistenza di una città, e quali, pur non essendo strettamente necessarie, sono tuttavia utili a una città virtuosa. Ora, nelle grandi città è possibile, e in un certo senso doveroso, che si trovi un ufficio pubblico per ogni singola funzione (infatti, in considerazione del gran numero di cittadini, possono esserci molti candidati alle cariche, in modo tale che per taluni è possibile lasciare lunghi intervalli fra un incarico e l'altro, mentre altri possono ricoprirlo una sola volta; e un'opera riesce meglio quando chi la compie ha solo essa in mente e non molte altre). Invece nelle città piccole, per forza di cose, si devono concentrare parecchi incarichi nelle mani di pochi (perché la scarsità della popolazione rende difficoltoso l'impiego di molti uomini nella pubblica amministrazione: e infatti chi di volta in volta garantirà a costoro l'avvicendamento?). Però, in certi casi, le piccole città hanno bisogno degli stessi uffici e delle stesse leggi di quelle grandi, solo che queste ultime ne hanno bisogno di frequente, e invece le prime una volta ogni tanto. Per questo nulla impedisce che molte funzioni (fra loro non incompatibili) vengano assegnate cumulativamente e che, in risposta alla scarsità di uomini, si riducano necessariamente le istituzioni a una specie di spiedi-lanterne. Pertanto, se noi riuscissimo a dire quante sono le cariche di cui non può fare a meno ogni città, e quante, se pure non necessarie, è bene che ci siano, allora sarebbe più facile che uno, con un occhio a questi dati, raggruppasse gli incarichi compatibili in un unico ufficio. È anche conveniente non trascura- 1299 b

ἁρμόττει δὲ καὶ τοῦτο μὴ λεληθέναι, ποίων δεῖ κατὰ τόπον
ἀρχεῖα πολλὰ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ποίων πανταχοῦ μίαν
ἀρχὴν εἶναι κυρίαν, οἷον εὐκοσμίας πότερον ἐν ἀγορᾷ μὲν
ἀγορανόμον, ἄλλον δὲ κατ' ἄλλον τόπον, ἢ πανταχοῦ τὸν
αὐτόν· καὶ πότερον κατὰ τὸ πρᾶγμα δεῖ διαιρεῖν ἢ κατὰ
τοὺς ἀνθρώπους, λέγω δ' οἷον ἕνα τῆς εὐκοσμίας, ἢ παίδων
ἄλλον καὶ γυναικῶν· καὶ κατὰ τὰς πολιτείας δέ, πότερον
διαφέρει καθ' ἑκάστην καὶ τὸ τῶν ἀρχῶν γένος ἢ οὐθέν, οἷον
ἐν δημοκρατίᾳ καὶ ὀλιγαρχίᾳ καὶ ἀριστοκρατίᾳ καὶ μοναρ-
χίᾳ πότερον αἱ αὐταὶ μέν εἰσιν ἀρχαὶ κύριαι, οὐκ ἐξ
ἴσων δ' οὐδ' ἐξ ὁμοίων, ἀλλ' ἑτέρων ἐν ἑτέραις, οἷον ἐν μὲν
ταῖς ἀριστοκρατίαις ἐκ πεπαιδευμένων, ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρ-
χίαις ἐκ τῶν πλουσίων, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἐκ τῶν
ἐλευθέρων, ἢ τυγχάνουσι μέν τινες οὖσαι καὶ κατ' αὐτὰς
τὰς διαφορὰς τῶν ἀρχῶν, ἔστι δ' ὅπου συμφέρουσιν αἱ αὐταὶ
καὶ ὅπου διαφέρουσαι (ἔνθα μὲν γὰρ ἁρμόττει μεγάλας
ἔνθα δ' εἶναι μικρὰς τὰς αὐτάς). οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἴδιαί
τινες εἰσίν, οἷον ἡ τῶν προβούλων· αὕτη γὰρ οὐ δημοκρα-
τική. βουλὴ δὲ δημοτικόν· δεῖ μὲν γὰρ εἶναί τι τοιοῦτον ᾧ
ἐπιμελὲς ἔσται τοῦ δήμου προβουλεύειν, ὅπως ἀσχολῶν ἔσται,
τοῦτο δ', ἐὰν ὀλίγοι τὸν ἀριθμὸν ὦσιν, ὀλιγαρχικόν· τοὺς
δὲ προβούλους ὀλίγους ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πλῆθος, ὥστ' ὀλι-
γαρχικόν. ἀλλ' ὅπου ἄμφω αὗται αἱ ἀρχαί, οἱ πρόβουλοι
καθεστᾶσιν ἐπὶ τοῖς βουλευταῖς· ὁ μὲν γὰρ βουλευτὴς δημο-
τικόν, ὁ δὲ πρόβουλος ὀλιγαρχικόν. καταλύεται δὲ καὶ
τῆς βουλῆς ἡ δύναμις ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἐν
αἷς αὐτὸς συνιὼν ὁ δῆμος χρηματίζει περὶ πάντων. τοῦτο
δὲ συμβαίνειν εἴωθεν ὅταν εὐπορία τις ᾖ [ἡ] μισθοῦ τοῖς
ἐκκλησιάζουσιν· σχολάζοντες γὰρ συλλέγονταί τε πολλάκις
καὶ ἅπαντα αὐτοὶ κρίνουσιν. παιδονόμος δὲ καὶ γυναικο-

re di quali materie si debbano occupare più uffici di carattere locale, e di quali invece un unico ufficio titolare per tutto il territorio: ad esempio, è bene che un ispettore del mercato si occupi del buon ordine in una piazza, mentre un altro si occupa del buon ordine in un altro luogo, o uno stesso ispettore basta per tutti? E poi le cariche si devono distinguere in base alle funzioni o in base agli uomini? Ad esempio, il responsabile del decoro sarà uno solo, o ce ne vuole uno apposito per i bambini e un altro per le donne? Inoltre, se si fa riferimento alle costituzioni, la tipologia dei poteri cambia in ciascuna di esse, oppure no? In democrazia, oligarchia, aristocrazia e monarchia le supreme cariche saranno sempre le stesse anche se non sono espressione di cittadini di pari livello né di analoga estrazione, bensì di persone che variano al variare delle forme di governo (così, ad esempio, nelle aristocrazie è rappresentata la gente colta, nelle oligarchie quella ricca, nelle democrazie i liberi cittadini)? Oppure capiterà che ci siano anche certe cariche che si adeguano alle medesime differenze dei poteri, perché in talune condizioni conviene che siano le stesse e in altre che si differenzino (dato che in qualche luogo dovrebbero essere di grandi dimensioni e in altri di piccole)? Esistono tuttavia cariche che sono tipiche di certe costituzioni: ad esempio, i probuli, che non sono una carica democratica. Il Consiglio invece è qualcosa di popolare, perché deve pur esserci un organismo che s'incarichi di preparare le risoluzioni del popolo il quale, altrimenti, sarebbe continuamente occupato. Tale organismo, quando fosse composto da pochi membri, avrebbe carattere oligarchico; tuttavia è necessario che i probuli siano pochi di numero, e dunque sono proprio espressione di un'oligarchia. Per questo, dove ambedue le cariche sono in funzione, i probuli si oppongono ai membri del Consiglio, perché i primi sono di tendenza oligarchica e i secondi democratica. Certo, anche il potere del Consiglio va perso in quei regimi democratici in cui il 1300 a
popolo si riunisce per occuparsi di ogni cosa. Tale evento di solito si realizza quando ci sono sufficienti risorse per garantire ai partecipanti all'assemblea un'indennità: avendo tempo a disposizione, si riuniscono spesso e decidono di persona su tutto. Invece, il sovrin-

νόμος, καὶ εἴ τις ἄλλος ἄρχων κύριός ἐστι τοιαύτης ἐπιμελείας, ἀριστοκρατικόν, δημοκρατικὸν δ' οὔ (πῶς γὰρ οἷόν τε κωλύειν ἐξιέναι τὰς τῶν ἀπόρων;), οὐδ' ὀλιγαρχικόν (τρυφῶσι γὰρ αἱ τῶν ὀλιγαρχούντων). ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω νῦν, περὶ δὲ τὰς τῶν ἀρχῶν καταστάσεις πειρατέον ἐξ ἀρχῆς διελθεῖν. εἰσὶ δ' αἱ διαφοραὶ ἐν τρισὶν ὅροις, ὧν συντιθεμένων ἀναγκαῖον πάντας εἰλῆφθαι τοὺς τρόπους. ἔστι δὲ τῶν τριῶν τούτων ἓν μὲν τίνες οἱ καθιστάντες τὰς ἀρχάς, δεύτερον δὲ ἐκ τίνων, λοιπὸν δὲ τίνα τρόπον. ἑκάστου δὲ τῶν τριῶν τούτων διαφοραὶ τρεῖς εἰσιν. ἢ γὰρ πάντες οἱ πολῖται καθιστᾶσιν ἢ τινές, καὶ ἢ ἐκ πάντων ἢ ἐκ τινῶν ἀφωρισμένων (οἷον ἢ τιμήματι ἢ γένει ἢ ἀρετῇ ἤ τινι τοιούτῳ ἄλλῳ, ὥσπερ ἐν Μεγάροις ἐκ τῶν συγκατελθόντων καὶ συμμαχεσαμένων πρὸς τὸν δῆμον)· καὶ ταῦτα ἢ αἱρέσει ἢ κλήρῳ (πάλιν ταῦτα συνδυαζόμενα, λέγω δὲ τὰς μὲν τινὲς τὰς δὲ πάντες, καὶ τὰς μὲν ἐκ πάντων τὰς δ' ἐκ τινῶν, καὶ τὰς μὲν αἱρέσει τὰς δὲ κλήρῳ). τούτων δ' ἑκάστης ἔσονται τῆς διαφορᾶς τρόποι ἕξ. ἢ γὰρ πάντες ἐκ πάντων αἱρέσει, ἢ πάντες ἐκ πάντων κλήρῳ ⟨ἢ πάντες ἐκ τινῶν αἱρέσει ἢ πάντες ἐκ τινῶν κλήρῳ⟩ (καί, εἰ ἐξ ἁπάντων, ἢ ὡς ἀνὰ μέρος, οἷον κατὰ φυλὰς καὶ δήμους καὶ φατρίας, ἕως ἂν διέλθῃ διὰ πάντων τῶν πολιτῶν, ἢ ἀεὶ ἐξ ἁπάντων), ἢ καὶ τὰ μὲν οὕτως τὰ δὲ ἐκείνως· πάλιν εἰ τινὲς οἱ καθιστάντες, ἢ ἐκ πάντων αἱρέσει ἢ ἐκ πάντων κλήρῳ, ἢ ἐκ τινῶν αἱρέσει ἢ ἐκ τινῶν κλήρῳ, ἢ τὰ μὲν οὕτως τὰ δὲ ἐκείνως, λέγω δὲ τὰ μὲν ἐκ πάντων αἱρέσει τὰ δὲ κλήρῳ ⟨καὶ τὰ

tendente all'infanzia, e quello alle donne, o qualche altro incaricato di mansioni analoghe, sono tipici dell'aristocrazia e non della democrazia (come sarebbe possibile vietare alle donne dei poveri di uscire di casa?), e neanche dell'oligarchia (perché le donne degli oligarchi fanno gran sfoggio di lusso). Su tali temi basta quanto abbiamo detto finora; cerchiamo di riprendere dall'inizio il discorso sull'istituzione delle cariche. Le loro differenze si classificano in base a tre elementi, la cui combinazione necessariamente esaurisce l'intera tipologia: di queste tre, la prima determinazione riguarda chi elegge i governanti, la seconda le classi da cui gli eletti vengono scelti, e l'ultima le procedure della scelta. Ciascuna di queste tre determinazioni è suscettibile di un'ulteriore tripartizione: o tutti i cittadini partecipano alla nomina o solo alcuni; o scelgono fra tutta la popolazione o da gruppi determinati (sulla base del censo o della famiglia o della virtù, oppure in qualche altro modo, come si faceva a Megara dove i governanti erano scelti fra i reduci dall'esilio e gli alleati del fronte antipopolare); la scelta dei candidati avviene o per elezione o per sorteggio. Inoltre, queste modalità possono essere variamente abbinate, e cioè per certe cariche votano tutti, per altre solo alcuni; certi candidati possono provenire da qualsiasi classe, altri solo da alcune; e infine qualcuno può essere scelto per elezione, qualche altro per sorteggio. Per ciascuna di queste differenze ci saranno sei modi: tutti scelgono fra tutti per via di elezione; tutti scelgono fra tutti per sorteggio, ⟨oppure tutti scelgono fra alcuni per elezione o tutti fra alcuni per sorteggio⟩ (e, se la scelta è fra tutti, o avviene per circoscrizioni – ad esempio secondo le tribù i demi e le fratrie, fino ad esaurire il numero dei cittadini –, oppure si attingerà ogni volta da tutti); altrimenti può anche essere che in parte si nomini secondo un criterio, in parte secondo un altro. Inoltre, se solamente alcuni sono elettori, potranno fare la loro scelta o per elezione tra tutti o per sorteggio tra tutti, oppure solo tra alcuni per elezione o tra alcuni per sorteggio, ma potrebbe anche darsi che talvolta si proceda in un modo e talvolta in un altro: cioè, ne voteranno alcuni e ne sorteggeranno altri fra tutto il corpo elettorale, ⟨o altrimenti faranno lo stesso da una lista più ristretta di

μὲν ἐκ τινῶν αἱρέσει τὰ δὲ κλήρῳ)· ὥστε δώδεκα
οἱ τρόποι γίνονται χωρὶς τῶν δύο συνδυασμῶν. τούτων δ'
αἱ μὲν τρεῖς καταστάσεις δημοτικαί, τὸ πάντας ἐκ πάντων
αἱρέσει ἢ κλήρῳ [γίνεσθαι] ἢ ἀμφοῖν, τὰς μὲν κλήρῳ τὰς
δ' αἱρέσει τῶν ἀρχῶν· τὸ δὲ μὴ πάντας ἅμα μὲν καθ-
ιστάναι, ἐξ ἁπάντων δ' ἢ ἐκ τινῶν ἢ κλήρῳ ἢ αἱρέσει ἢ ἀμφοῖν,
ἢ τὰς μὲν ἐκ πάντων τὰς δ' ἐκ τινῶν ⟨ἢ κλήρῳ ἢ αἱρέσει ἢ⟩ ἀμφοῖν
(τὸ δὲ ἀμφοῖν λέγω τὰς μὲν κλήρῳ τὰς δ' αἱρέσει) πολι-
τικόν· καὶ τὸ τινὰς ἐκ πάντων ἢ αἱρέσει καθιστά-
ναι ἢ κλήρῳ ἢ ἀμφοῖν (τὰς μὲν κλήρῳ τὰς δ' αἱρέ-
σει), ὀλιγαρχικόν· ὀλιγαρχικώτερον δὲ [καὶ] τὸ ἐξ ἀμφοῖν.
τὸ δὲ τὰς μὲν ἐκ πάντων τὰς δ' ἐκ τινῶν πολιτικὸν ἀρι-
στοκρατικῶς, ἢ τὰς μὲν αἱρέσει τὰς δὲ κλήρῳ, τὸ δὲ τινὰς
ἐκ τινῶν ⟨αἱρέσει⟩ ὀλιγαρχικὸν καὶ τὸ τινὰς ἐκ τινῶν κλήρῳ
(μὴ γινομένου δ', ὁμοίως), καὶ τὸ τινὰς ἐκ τινῶν ἀμφοῖν.
τὸ δὲ τινὰς ἐξ ἁπάντων τό τε ἐκ τινῶν αἱρέσει πάντας
ἀριστοκρατικόν. οἱ μὲν οὖν τρόποι τῶν περὶ τὰς ἀρχὰς το-
σοῦτοι τὸν ἀριθμόν εἰσι, καὶ διήρηνται κατὰ τὰς πολιτείας
οὕτως· τίνα δὲ τίσι συμφέρει καὶ πῶς δεῖ γίνεσθαι τὰς κατα-
στάσεις, ἅμα ταῖς δυνάμεσι τῶν ἀρχῶν καὶ τίνες εἰσὶν
ἔσται φανερόν. λέγω δὲ δύναμιν ἀρχῆς οἷον τὴν κυρίαν
τῶν προσόδων καὶ τὴν κυρίαν τῆς φυλακῆς· ἄλλο γὰρ
εἶδος δυνάμεως οἷον στρατηγίας καὶ τῆς τῶν περὶ τὴν ἀγο-
ρὰν συμβολαίων κυρίας.

16. λοιπὸν δὲ τῶν τριῶν τὸ δικαστικὸν εἰπεῖν. ληπτέον
δὲ καὶ τούτων τοὺς τρόπους κατὰ τὴν αὐτὴν ὑπόθεσιν. ἔστι
δὲ διαφορὰ τῶν δικαστηρίων ἐν τρισὶν ὅροις, ἐξ ὧν τε καὶ

candidati). In tal modo, a parte le due combinazioni, derivano dodici modi. Di questi tipi di nomina, tre sono di forma democratica, perché tutti sono scelti fra tutti o per elezione o per sorteggio o nell'uno e nell'altro modo (cioè alcune cariche sono elettive, altre per sorteggio). Si ha una forma propria del regime costituzionale quando la nomina non è fatta da tutti insieme, ma fra tutti o fra un ristretto gruppo, a volte per sorteggio a volte per elezione o in ambedue i modi; oppure una parte dei candidati è scelta fra tutti i cittadini, una parte invece tra un certo gruppo, ⟨o per sorteggio o per elezione o⟩ in un modo e nell'altro (cioè alcuni estratti a sorte altri eletti). Si ha, invece, un'istituzione oligarchica quando solo alcuni scelgono i governanti fra tutti o per via di estrazione a sorte o di elezione, o per certi uffici con l'una per altri con l'altra procedura (quando si procede in ambedue i modi, si ha un metodo più marcatamente oligarchico). Siamo in un regime di aristocrazia costituzionale quando ad alcune cariche tutti possono accedere, ad altre solo alcuni, o anche quando alcune cariche sono elettive e altre as- 1300 b
segnabili per sorteggio; si ha un regime oligarchico quando solo alcuni sono scelti fra alcuni ⟨per elezione⟩, e altri per sorteggio (ma non cambia nulla se così non avviene), o se si procede sia in un modo sia nell'altro. Si ha una costituzione aristocratica se alcuni cittadini scelgono fra tutti e tutti scelgono fra alcuni per via di elezione. Tali e tanti sono i modi di assegnare le cariche, e questi si distinguono nella forma indicata, secondo le diverse costituzioni. Sarà chiaro quali istituzioni giovino a una certa costituzione piuttosto che a un'altra e come debbano essere le procedure di elezione, quando conosceremo i poteri delle magistrature e il loro profilo. Parlo di potere di una magistratura nel senso in cui si parla di sovrintendenza alle entrate e alla sicurezza, perché, ad esempio, un conto è il tipo di potere degli strateghi, e un conto quello dei revisori dei contratti commerciali.

16[13]. Nell'ambito dei tre poteri dello stato, resta da trattare di quello giudiziario. Si deve tener conto, anche in questo caso, di tutte le forme in cui si articola secondo gli stessi principî di prima. I tribunali si classificano sulla base di questi tre fattori: da chi, su che

περὶ ὧν καὶ πῶς. λέγω δὲ ἐξ ὧν μέν, πότερον ἐκ πάντων ἢ ἐκ τινῶν· περὶ ὧν δέ, πόσα εἴδη δικαστηρίων· τὸ δὲ πῶς, πότερον κλήρῳ ἢ αἱρέσει. πρῶτον οὖν διαιρείσθω πόσα εἴδη δικαστηρίων. ἔστι δὲ τὸν ἀριθμὸν ὀκτώ, ἓν μὲν εὐθυντικόν, ἄλλο δὲ εἴ τίς τι τῶν κοινῶν ἀδικεῖ, ἕτερον ὅσα εἰς τὴν πολιτείαν φέρει, τέταρτον καὶ ἄρχουσι καὶ ἰδιώταις ὅσα περὶ ζημιώσεων ἀμφισβητοῦσιν, πέμπτον τὸ περὶ τῶν ἰδίων συναλλαγμάτων καὶ ἐχόντων μέγεθος, καὶ παρὰ ταῦτα τό τε φονικὸν καὶ τὸ ξενικόν (φονικοῦ μὲν οὖν εἴδη, ἄν τ' ἐν τοῖς αὐτοῖς δικασταῖς ἄν τ' ἐν ἄλλοις, περί τε τῶν ἐκ προνοίας καὶ περὶ τῶν ἀκουσίων, καὶ ὅσα ὁμολογεῖται μέν, ἀμφισβητεῖται δὲ περὶ τοῦ δικαίου, τέταρτον δὲ ὅσα τοῖς φεύγουσι φόνου ἐπὶ καθόδῳ ἐπιφέρεται, οἷον Ἀθήνησι λέγεται καὶ τὸ ἐν Φρεαττοῖ δικαστήριον· συμβαίνει δὲ τὰ τοιαῦτα ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ ὀλίγα καὶ ἐν ταῖς μεγάλαις πόλεσιν· τοῦ δὲ ξενικοῦ ἓν μὲν ξένοις πρὸς ξένους, ἄλλο ⟨δὲ⟩ ξένοις πρὸς ἀστούς), ἔτι δὲ παρὰ πάντα ταῦτα περὶ τῶν μικρῶν συναλλαγμάτων, ὅσα δραχμιαῖα καὶ πεντάδραχμα καὶ μικρῷ πλείονος. δεῖ μὲν γὰρ καὶ περὶ τούτων γίνεσθαι κρίσιν, οὐκ ἐμπίπτει δὲ εἰς δικαστῶν πλῆθος. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἀφείσθω καὶ τῶν φονικῶν καὶ τῶν ξενικῶν, περὶ δὲ τῶν πολιτικῶν λέγωμεν, περὶ ὧν μὴ γινομένων καλῶς διαστάσεις γίνονται καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ κινήσεις. ἀνάγκη δ' ἤτοι πάντας περὶ πάντων κρίνειν τῶν διῃρημένων αἱρέσει ἢ κλήρῳ, ἢ πάντας περὶ πάντων τὰ μὲν κλήρῳ τὰ δ' αἱρέσει, ἢ περὶ ἐνίων τῶν αὐτῶν τοὺς μὲν κλήρῳ τοὺς δ' αἱρετούς. οὗτοι μὲν οὖν οἱ τρόποι τέτταρες τὸν ἀριθμόν· το-

cosa, in che modo. Con «da chi», intendo dire se i tribunali debbano essere formati da elementi scelti tra tutti i cittadini o solo tra alcuni; con «su che cosa», quanti tipi di tribunali debbano esistere; con «in che modo», se i giudici debbano essere scelti per estrazione a sorte o per elezione. Definiamo innanzitutto quanti tipi di tribunali esistano. Il loro numero è otto: il primo è il tribunale dei rendiconti; il secondo giudica dei danni al patrimonio pubblico, il terzo degli attentati alla costituzione, il quarto delle controversie fra le autorità e i comuni cittadini a proposito delle pene pecuniarie; il quinto sentenzia sui contratti privati di una certa entità. C'è poi il tribunale per gli omicidi e per gli stranieri (in verità, le giurie per i casi di omicidio – sia quelle con gli stessi giurati sia quelle con giurati diversi – sono di varie specie: quelle competenti nei casi di omicidio premeditato, o involontario, o nei processi in cui l'omicidio è provato ma non è chiara la responsabilità giuridica, oppure – ed eccoci al quarto genere – quelle competenti nelle imputazioni ai rimpatriati dalla condanna all'esilio per omicidio; tale si dice che fosse la competenza del tribunale del Freatto ad Atene; ma questi episodi, anche nel lungo periodo, non sono mai numerosi, perfino nelle città di grandi dimensioni; il tribunale per gli stranieri si divide nella sezione che discute le cause fra stranieri e in quella che tratta dei processi di stranieri contro cittadini); in aggiunta a tutti questi, si trovano anche tribunali competenti su contratti di piccola entità: una o cinque dramme o poco più. D'altra parte, bisogna che pure sulle piccole controversie ci sia un giudizio, anche se poi queste non finiscono all'attenzione di molti giudici. Lasciamo ora tali generi di tribunali, e altresì quelli degli omicidi e degli stranieri, e parliamo piuttosto dei tribunali civili, perché, se non funzionano a dovere, suscitano contrasti o addirittura il sovvertimento delle costituzioni. È necessario che tutti possano giudicare su tutta la materia sopra specificata, tanto se eletti quanto se estratti a sorte oppure che tutti giudichino su tutto, ma su certa materia al seguito di un voto e in altra materia in quanto sorteggiati; oppure che su certi ambiti, sempre gli stessi, ci siano a volte giudici sorteggiati a volte giudici eletti. In definitiva, si danno quattro modalità, 1301 a

σοῦτοι δ' ἕτεροι καὶ οἱ κατὰ μέρος. πάλιν γὰρ ἐκ τινῶν καὶ οἱ δικάζοντες περὶ πάντων αἱρέσει, ἢ ἐκ τινῶν περὶ πάντων κλήρῳ, ἢ τὰ μὲν κλήρῳ τὰ δὲ αἱρέσει, ἢ ἔνια δικαστήρια περὶ τῶν αὐτῶν ἐκ κληρωτῶν καὶ αἱρετῶν. οὗτοι μὲν οὖν, ὥσπερ ἐλέχθησαν, οἱ τρόποι ⟨οἱ ἀντίστροφοι⟩ τοῖς εἰρημένοις· ἔτι δὲ τὰ αὐτὰ συνδυαζόμενα, λέγω δ' οἷον τὰ μὲν ἐκ πάντων τὰ δ' ἐκ τινῶν τὰ δ' ἐξ ἀμφοῖν (οἷον εἰ τοῦ αὐτοῦ δικαστηρίου εἶεν οἱ μὲν ἐκ πάντων οἱ δ' ἐκ τινῶν), καὶ ἢ κλήρῳ ἢ αἱρέσει ἢ ἀμφοῖν. ὅσους μὲν οὖν ἐνδέχεται τρόπους εἶναι τὰ δικαστήρια, εἴρηται· τούτων δὲ τὰ μὲν πρῶτα δημοτικά, ὅσα· ἐκ πάντων [ἢ] περὶ πάντων, τὰ δὲ δεύτερα ὀλιγαρχικά, ὅσα ἐκ τινῶν περὶ πάντων, τὰ δὲ τρίτα ἀριστοκρατικὰ καὶ πολιτικά, ὅσα τὰ μὲν ἐκ πάντων τὰ δ' ἐκ τινῶν.

e altrettante se si considerano i tribunali con competenze specifiche. Infatti, ci sono magistrati con competenza su tutte le materie assunti da un gruppo ristretto per elezione o per sorteggio, oppure per certi procedimenti in un modo e per certi nell'altro; oppure ci sono giurie formate sia da membri eletti sia da membri sorteggiati, che si pronunciano sugli stessi casi. Questi, nell'ordine in cui sono stati espressi, sono i modi ⟨corrispondenti⟩ a quelli suddetti, anche se è possibile combinarli ulteriormente: ad esempio, certe giurie possono essere composte da membri scelti fra tutti per certi casi e da membri scelti da un gruppo ristretto per altri, o nell'uno e nell'altro modo insieme (per fare un esempio, la stessa giuria potrebbe essere composta sia da membri scelti fra tutti i cittadini sia da membri scelti da una certa classe), sempre per via di elezione o di sorteggio o nell'uno e nell'altro modo insieme. Ecco dunque i modi in cui possono comporsi i tribunali. Di questi, i primi – quelli che sono espressione di tutta la cittadinanza e sono competenti su ogni materia – hanno un'impronta democratica; i secondi – che vengono da una certa parte e sono competenti su tutto – sono di ispirazione oligarchica e, infine, i terzi – eletti tra tutti per certe competenze e solo tra alcuni per altre –, sono sia aristocratici sia propri di un regime costituzionale.

COMMENTO

Avvertenze

Gli autori inglesi di questo commento hanno alternato i termini «stato» e «città» per il greco *polis* (πόλις), e se ne è rispettata la scelta; nella traduzione del testo aristotelico offerta in questo volume si è invece preferito rendere sempre *polis* con «città».

Con «paragrafo» si intende, nel presente commento, indicare la porzione di testo che è commentata in ognuna delle note, cioè che si estende tra un numero di nota e il successivo.

LIBRO I

[1] *Varietà di governo nello stato e nella famiglia.*

Il capitolo si suddivide facilmente in tre parti: le relazioni tra di esse non sono, però, immediatamente evidenti. Il tema che le collega è tuttavia messo in luce in 1252 a 1-7: la distinzione tra la comunità «più sovrana», lo stato, e le comunità evidentemente meno sovrane all'interno di esso. I gradi di sovranità implicano differenze nelle modalità di governo, ma alcune persone rifiutano di differenziare secondo il genere i vari tipi di governanti, ammettendo solo una distinzione nel numero dei governati (1252 a 7-16). In 1252 a 17-23 si delinea poi una metodologia per analizzare lo stato nelle sue associazioni costitutive, al fine di chiarire i vari generi di governo. Benché breve e allusivo, il cap. 1 del primo libro della *Politica* solleva questioni di vasta portata su argomenti generali e specifici; è qualcosa di più che un'introduzione a ciò che segue.

[2] I due concetti chiave sono: (*a*) comunità e (*b*) sovranità.

(*a*) Molte opere di Aristotele cominciano con un'affermazione quasi scontata che va tenuta per vera solo in un *certo* senso, anche se essenziale. Qui è tutto il senso della prima frase (cfr. l'inizio dell'*Etica Nicomachea* sul bene come fine dell'attività umana). Il procedimento si accorda con la sua generale intenzione di assumere l'opinione comune (ἔνδοξα) come punto di partenza dell'indagine (*Eth. Nic.* 1145 b 2-7), poiché «una comunità» apre un ampio ventaglio di possibilità. Eppure, almeno dopo la prima frase, Aristotele fa riferimento presumibilmente a una κοινωνία, cioè a una comunità, intesa nel suo senso forte: una κοινωνία è costituita da uomini liberi uniti da qualcosa in comune (κοινόν) – ossia l'amicizia reciproca – e da un accordo riguardante la giusta (che non è necessariamente uguale) distribuzione reciproca dei beneficî derivanti dal fatto stesso di associarsi (1280 a 25 sgg., 1281 a 2-10, 1295 b 23-5, 1328 a 21-b 2; *Eth. Eud.* 1241 b 13-24; *Eth. Nic.* VIII 9, 1161 a 30-b 15; cfr. 1132 b 31-4, 1133 a 16-25). Il buon legislatore deve far sì che lo stato, la tribù, e ogni altra comunità realiz-

zino la «buona vita» e l'εὐδαιμονία, la «felicità», nella misura del possibile (1325 a 7-10, cfr. *Eth. Nic.* 1129 b 17-9).

(*b*) Il termine κύριος, «sovrano» o «supremo», descrive il potere, il controllo, l'autorità, e la finalità, in qualsiasi sfera del comportamento (cfr. Mulgan 1970). Il bene «che sovrasta tutti gli altri», cioè la felicità, è «la cosa migliore» (1328 a 37); la comunità «più sovrana», lo stato, è sopra tutte le altre quanto a potere; e, in effetti, ha senso servirsi della comunità più potente per raggiungere il bene più elevato. Ma Aristotele è interessato a qualcosa di più del potere. Lo stato è più κύριος nel senso che ha più *autorità*, poiché è il *luogo* della conoscenza politica (πολιτικὴ ἐπιστήμη), cioè della conoscenza di come *usare* il potere. *Eth. Nic.* 1094 a 22 sgg. (cfr. 1141 b 23 sgg.), se pure non menzioni esplicitamente delle comunità ma solo vi alluda, dice qualcosa sul modo di operare della conoscenza politica. È «architettonica» (cioè «opera di un maestro artigiano», a 27), e «dà ordini» (b 2) riguardo a ciò che dovrebbe essere appreso; il suo fine «abbraccia» (b 6) quelle altre branche del sapere, di cui «si serve» (b 4); e queste sono impiegate nelle comunità *meno* sovrane suggerite in questi primi righi della *Politica*, come la casa, οἰκία o οἶκος (cfr. *Eth. Nic.* 1094 b 3). «Abbracciare, essere comprensivo» (περιέχειν) in questo passo dell'*Etica Nicomachea* sembra parallelo a quello usato in *Pol.* I 1: la conoscenza politica abbraccia altri rami della conoscenza, allo stesso modo in cui la comunità che costituisce lo stato abbraccia le altre comunità. In nessuno dei due casi il rapporto è cumulativo: i rami minori della conoscenza e le comunità non sono «pacchetti» che si *aggiungono* alla conoscenza architettonica e alla comunità più potente, perché entrambi, tanto le conoscenze settoriali quanto le comunità, sono realtà diverse. Piuttosto, è vero che l'elemento superiore in ciascun caso «abbraccia» gli altri nel senso che li classifica, li confina a certi campi di attività subordinati, che però concorrono al suo stesso fine ultimo, la «felicità». Ciò che sta a fondamento di questo primo capitolo consiste in una netta distinzione di genere tra conoscenza e governo «architettonici» e sussidiari, e questo è anche l'immediato innesco alla critica di Platone in 1252 a 7-16.

A dispetto della sua apertura all'apparenza oggettiva, questa breve sezione iniziale è meno fondata sui fatti che sugli ideali. L'ideale di Aristotele è nettamente avverso al malsano conflitto sociale e politico diffuso nelle città greche (1296 a 22-b 2, 1318 b 1-5). Nel descrivere lo stato come «la comunità sovrana fra tutte», lo Stagirita non fa riferimento a una società «mista», bensì a una struttura cooperativa e integrata, con un unico pensiero normativo basato sulla conoscenza politica (di conseguenza, qui non fa trasparire alcun interesse per la gestione del *conflitto* politico, senza dubbio una questione importante, anche se per lui il problema è altrove [Yack 1993]). La sua concezione dello sta-

to è comunitaria, perché egli vede che il benessere e l'autorealizzazione dell'individuo risiedono nell'adesione attiva a una rete di associazioni fondate e mantenute per scopi particolari (cfr. 1325 b 23-32), e culminano nello stato stesso; Aristotele non *oppone* lo stato all'individuo riguardo ai loro diritti, interessi, poteri e obblighi. Lo stato non ha interessi diversi da quelli dei suoi membri e, se non riesce a rispettare questi ultimi, è uno stato solo di nome, e perde la sua pretesa di autorità (cfr. la nota 13). La sua filosofia politica non è né aggressiva (Trasimaco in Platone, *Resp.* I; Callicle nel *Gorgia*; Hobbes), né contrattualistica (*Rep.* 358 e sgg.), e neppure minimalista (Licofrone in 1280 b 10-2; cfr. Sorabji, pp. 273-6). Molti particolari e problemi sono approfonditi in altri libri (ad es. in VIII 1, il tema dell'educazione), ma il sistema generale è chiaro.

La «comunità politica» (κοινωνία πολιτική) è, forse, «un'associazione che raggruppa i cittadini/uomini di stato», dove i cittadini sono «uomini di stato» quando, e nella misura in cui, si impegnano in affari di stato.

3) «Quanti sono convinti che...»: cioè quelli come Platone. All'inizio del suo *Politico* (258 e sgg.) Platone offre quattro esempi di due persone che, pur essendo in posizioni formalmente diverse, si può dire che abbiano la stessa conoscenza e quindi meritino lo stesso titolo degli altri; e su questa fragile base afferma che il re (βασιλεύς), l'uomo politico (πολιτικός), il capofamiglia (οἰκονόμος), e il padrone di schiavi (δεσπότης) siano «uno» e possiedano «una conoscenza», che è γνωστική, «intellettuale» o «cognitiva», e ἐπιτακτική, «direttiva» (260 a-261 a; cfr. ἐπιστατική, «regolatrice», 292 b e 308 e). Il seguito del dialogo in larga misura si basa su questa tesi e si concentra sul re e sull'uomo politico senza distinguerli, come quelli che hanno il controllo assoluto di tutta la vita politica in tutti i settori del pubblico e del privato.

Ora, se tutti questi governanti hanno «una» – la stessa – conoscenza, probabilmente ci deve essere un qualche oggetto di questa conoscenza, riconosciuto da tutti. Di che si tratta? Forse una delle Forme, esemplari perfetti imperfettamente riflessi nelle cose particolari (una teoria rilevante nei dialoghi platonici del periodo di mezzo). La Forma del Governare? La Forma del Bene? Le Forme in generale? Oppure quelle entità sovrasensibili, qualunque cosa siano, che Platone sembra ipotizzare (285 d-286 b) come sfondo delle «divisioni» (cioè le categorie) degli oggetti di questo mondo, e che riempiono tante pagine del *Politico*? Platone non lo dice, né spiega come la conoscenza di tali entità permetta ai governanti di governare bene nelle varie circostanze. Aristotele qui non vi si sofferma; lo fa invece con particolare forza nelle lunghe critiche delle due *Etiche* alla dottrina platonica di un'unica conoscenza del Bene (*Eth. Eud.* I 8, specialmente 1217 b 23-

5, 33-5, 1218 a 33-b 7; *Eth.Nic.* I 6; cfr. *Met.* I 6). Il suo obiettivo polemico è l'affermazione del *Politico* in base alla quale, grazie a questa conoscenza unica, tutti e quattro i governanti sono «uno» (o «la stessa persona», come dice lui); infatti per Aristotele ci sono solo «beni» *particolari* (*Eth. Eud.* 1217 b 25 sgg.; *Eth. Nic.* 1096 a 23 sgg., b 25-6) ai quali i quattro devono guardare, ciascuno nel suo specifico e diverso contesto, e alla luce della propria differente conoscenza specifica: in tal modo, contrariamente a Platone, questi si differenziano «per specie», εἴδει (cfr. 1325 a 27-30), e anzi, in un senso ancor più pregnante, ogni gruppo di persone sottoposto alla loro autorità si distingue dagli altri in fatto di razionalità e virtù. Di conseguenza le relazioni tra governanti e governati variano notevolmente.

Il collegamento di 1252a 7-16 ai righi precedenti è, pertanto, stretto, perché le affermazioni platoniche qui riportate dipendono da presupposti che sembrano mettere in pericolo, da un lato, (I) «il bene che sovrasta tutti gli altri» del passo che precede riducendolo a un insieme coordinato di beni *particolari* e, dall'altro, (II) la gerarchia coordinata di comunità *particolari* e rami della conoscenza culminanti nello stato e nella sua conoscenza politica generale. Ma non si tratta di una minaccia particolarmente pericolosa, almeno in termini pratici. L'«architettonica» conoscenza politica di Aristotele controlla e dirige tutto, come quella di Platone, ma non è basata sulle Forme, bensì sulla teleologia naturale combinata con quel distillato di esperienza pratica esibita nella stessa *Politica*. Non c'è alcuna ragione perché la conoscenza politica platonica non possa coesistere con quella aristotelica, purché si accetti, come Platone sembra aver fatto, che quest'ultima è in qualche modo una riduzione pratica o un riflesso del perfetto rigore della prima. Giacché lo stesso Platone, a Magnesia – la sua utopia pratica delle *Leggi*, la «seconda migliore» rispetto a quella della *Repubblica* –, enuncia con successo una serie impressionante di beni e stili di governo particolari (si veda ad es. 776 b sgg., sul modo di governare gli schiavi), con alcuni riferimenti alla natura come norma di condotta (781 b 2, 839 a 6). Si trovano marcate analogie tra quell'utopia e il «migliore» stato aristotelico di *Politica* VII e VIII. Piuttosto che la comprensione metafisica, Platone tende a incoraggiare le virtù «popolari» nei cittadini e nei governanti dello stato. Eppure, alla fine delle *Leggi*, richiede che i supremi governanti di Magnesia (il Consiglio Notturno) studino un programma che in parte suona come se presupponesse una qualche versione della teoria delle Forme (961 a sgg., in partic. 965 b sgg.). Come egli precisamente concepisca la riduzione di tale teoria, non è chiaro: apprendiamo solo che, in assenza della vera arte di governo (*Polit.* 292 d-293 a), le leggi e le costituzioni sono «copie» della verità (300 c-301 a, cfr. 297 c). Ma come il governo ideale possa essere applicato al governo reale rimane un mistero.

Aristotele, naturalmente, non avrebbe accettato che la conoscenza politica, così come egli la concepisce, fosse la versione ridotta di qualcos'altro: essa è intesa come qualcosa che esiste di per sé, indipendentemente dalla metafisica idealistica. In *Eth. Nic.* I 6 presenta argomentazioni puntuali contro la tesi platonica che la bontà sia una proprietà unica e semplice; eppure, da nessuna parte affronta il punto fondamentale di Platone relativo all'unicità del governare, in base al quale, *come* le varie cose buone sono così dette non perché «per puro caso si trovano ad avere lo stesso nome» (*Eth. Nic.* 1096 b 26-7), ma perché c'è qualche singolo Bene di cui in un certo modo partecipano, *così anche* i vari tipi di governo sono tutti *governo* e, *in quanto* governo, sono tutti uguali, implicando una conoscenza unica del Governare, che ha di mira il Bene. Senza dubbio Aristotele sosterrebbe che la nozione di una singola arte del Governare sarebbe confutata sulla base dello stesso ragionamento: chi o che cosa andrebbe soggetto ad essa, e in quale sfera di attività?

Sebbene sia Platone sia Aristotele parlino in termini generali dei poteri di un buon governante (*Leg.* 631 d-632 c, 780 a-b; *Eth. Nic.* I 2), nessuno dei due prevede che gli uomini politici intervengano in prima persona nella vita quotidiana di un individuo, se non altro perché la legge è come uno strumento spuntato (Platone, *Leg.* 925 d sgg.; *Polit.* 294 a-295 b; Aristotele, *Pol.* 1269 a 9-12, 1282 b 1-6, 1287 a 23-7; *Eth. Nic.* V 10). Essi, piuttosto, sono impegnati a prescrivere fini e a formulare regole; a vantaggio dell'efficienza, l'esecuzione ai livelli inferiori è delegata agli schiavi, ai genitori, ecc.; cfr. I 7, *Eth. Nic.* 1180 a 29-b 28; *de motu animalium* 703 a 30-4.

Perché tanta insistenza sui numeri? Aristotele si lamenta del fatto che Platone distingua i governanti, non in base al criterio essenziale del genere, ma solo in base al criterio superficiale del numero dei governati. La prova di quello che afferma è in *Polit.* 259 b 9-10, in cui si sostiene che non vi è alcuna distinzione tra una grande famiglia e un piccolo stato «ai fini del governo»; se ne deduce che uno stato e una famiglia normalmente differiscono solo in relazione ai numeri. Tuttavia, questo negare che la differenza numerica sia rilevante era un argomento *ad hominem*: aveva lo scopo di rendere più facile per il «giovane Socrate» accettare che i due governanti, nonostante le loro diverse posizioni formali, fossero lo stesso; «una piccola famiglia e un grande stato» sarebbero stati difficili da digerire da parte di qualcuno che riteneva – al pari del giovane Socrate – che i numeri facciano una differenza essenziale. Secondo Aristotele, ciò che si intendeva nel *Politico* come appoggio alla pretesa rivendicata dal giovane Socrate, che tutti i governanti sono «lo stesso», è assurdo; ogni stato e ogni famiglia devono essere diversi per genere, a prescindere dai numeri.

«Un tal genere di scienza» fa pensare alla scienza di un uomo po-

litico. In tal caso, la questione è ancora numerica: non solo il numero dei governati, ma anche quello degli stessi governanti è irrilevante se la differenza di quest'ultimo attiene al genere. Ma la caratteristica dei buoni uomini di stato (ved. per es. 1261 a 37 sgg., 1277 b 7 sgg., 1332 b 25-7), «a turno governare e a turno essere governati», è a malapena menzionata nel *Politico* (anche se è parte integrante dello stato delle *Leggi*, 643 e, 942 c). Nella misura in cui l'alternanza di governo fra uomini politici è diversa dal governo permanente di un uomo, la frase non ha nulla con cui Aristotele possa essere in disaccordo; così, «quel tal genere di scienza» può significare «regale», che ricorda il paradosso, come lui lo vede, del presupposto di un'unica conoscenza politica comune a governanti così diversi come un re e un uomo politico (in contrasto con Platone, *Polit.* 259 d 3-4).

Ritengo che, in πολιτικόν e βασιλικόν, la terminazione aggettivale -ικόν indichi che ogni capo ha un certo ruolo o posizione *in relazione ai* suoi sudditi: è il tema del paragrafo.

[4] Il paragrafo è scritto in modo abbastanza nebuloso. *Quale* «affermazione risulterà chiara»? Che ognuna delle «parti più piccole» (cioè uomo/donna, padrone/schiavo, padre/figlio, le parti elementari di una famiglia e, quindi, di uno stato, come in I 2 e 3) è diversa, e richiede un governo di natura diversa. Una comprensione «tecnica» (τεχνικόν), in quanto elemento dell'abilità politica (πολιτικὴ τέχνη), è parte della nozione generale (cfr. *Eth. Nic.* 1180 b 13 sgg.), ad es., del «re», delle caratteristiche essenziali del governo regale, e dei contesti locali adeguati ad esso; giacché non solo si danno diversi tipi particolari di re (III 14), ma il governo regale si applica a una delle parti dello stato (1259 b 10-7; cfr. la nota 9).

Aristotele impiega il suo «metodo d'indagine» (cfr. *Phys.* 187 b 11-3) in vari modi, ad es. nella sua analisi della tragedia (*Poet.* 1450 a 7-15); e nella *Politica* lo stato può essere suddiviso in «parti» in modi diversi (IV 3). Tuttavia, qui le parti in questione sono le «più piccole», e con esse egli non intende abbinamenti come acquirente/venditore, produttore/consumatore, e tanto meno associazioni economiche e professionali di ricchi, poveri, contadini, commercianti, ecc. (per es. 1290 b 38-91a 8, 1321 a 5-7). Con «parte» egli intende non solo qualcosa che contribuisce a far funzionare lo stato nel suo insieme (questi gruppi di certo lo fanno), ma qualcosa che contenga al suo interno almeno una relazione governante/governato, la quale, a sua volta, abbia qualche relazione governante/governato sia con le altre parti simili, sia con l'intero corpo sovrano, cioè lo stato. L'analisi funzionale di parte e tutto è impiegata anche nelle opere biologiche: gli arti contribuiscono dinamicamente al funzionamento totale del corpo vivente come insieme (ad es. *de partibus animalium* 690

a 1-4). Essa suggerisce facilmente un'analogia tra l'animale e lo stato (ved. la nota 5 e 1252 b 34).

5 *Origine, sviluppo e finalità dello stato.*

Non c'è alcun preavviso, in I 1, del fatto che l'analisi delle «parti più piccole» debba essere storica, nel loro «sviluppo naturale»; e l'estrema selettività della narrazione di Aristotele, cucita con una certa quantità di colore, può indurci a considerarla non come veramente «diacronica» ma come «sincronica», ovvero come pittorescamente descrittiva di quale sia la situazione *ora*, o di verità atemporali concernenti la condizione umana, ma con taglio storico, «a scopo didascalico» (*de caelo* 280 a 1). Questo sembra improbabile: un simile riguardo non è affatto necessario per i lettori di un'opera aristotelica «esoterica», diversa dalle sue più popolari produzioni «essoteriche». Tuttavia, la sua antropologia storica ha un effetto caratteristico del genere: fa apparire il presente naturale e inevitabile, o almeno più intellegibile; vi si possono scorgere caratteri del presente sviluppati o sopravvissuti dal passato (per es., le famiglie). Questa continuità delle istituzioni presta alla narrazione di Aristotele gran parte della sua forza persuasiva. Dovremmo prenderla per quel che è, come storia (con buona pace di Kullmann, pp. 96-9, 115-7). Ancora più importante è che nella storia dello stato possiamo scorgere la sua «fonte interna di cambiamento» (si veda più avanti, a proposito della sua «naturalità»).

Prima di affrontare i problemi che ci sono nell'antropologia storica di Aristotele, sarà utile riassumere le caratteristiche salienti del lavoro fatto dai suoi predecessori:

(a) hanno mostrato una forte fede nel progresso storico, tecnologico, morale, sociale e giuridico, fino al punto in cui in uno stato è diventata possibile la vita civilizzata (ad es., Eschilo, *Prom.* 249 sgg., 436-506; Platone, *Prot.* 320 c sgg., in partic. 322 b);
(b) tale progresso nacque a volte da esperimenti ed errori umani e collettivi, a volte da veri e propri «doni» di singoli dèi o di persone leggendarie, sotto forma di risorse particolari o di competenze o virtù (ad es., Demetra fornì il grano); non si riteneva che le due spiegazioni si escludessero a vicenda (la «sovrapposizione delle determinazioni» della causalità era caratteristica del pensiero greco); Platone, infatti, le mette fianco a fianco nella stessa narrazione (*Prot.* 322 a-d);
(c) tuttavia, certe narrazioni erano in tutto o in parte pessimistiche, in quanto si soffermavano sulla decadenza morale e sociale (Esiodo, *Op.* 109 sgg.; Platone, *Leg.* 678 e-679 e, 713 a-714 b); e alcuni supposero grandi e periodiche inondazioni o altre calamità, da cui l'umanità aveva dovuto riprendersi in ogni occasione (*Leg.* 677 a);
(d) alcuni testi sono stati scritti con un occhio alle polemiche del V e

IV secolo riguardanti il νόμος (convenzione, legge) e la φύσις (natura); le storie del progresso umano possono, infatti, essere utilizzate a supporto o della tesi della naturalità della morale e della legge (*Rhet.* 1373 b 1 sgg.) o del carattere completamente convenzionale, e senza un valore specifico, delle norme e istituzioni morali e giuridiche, che si sono sviluppate in tutte le loro varietà contrapposte (Platone riassume questa visione, che egli rappresenta come prevalente a metà del IV secolo, in *Leg.* 888 e-890 b; cfr. *Eth. Nic.* V 7).

La concezione aristotelica di ciò che egli chiama la storia «normale» non è elevata, perché la considera come semplice relazione di fatti particolari, mentre la poesia è «più filosofica e più seria», in quanto tratta modelli generali di comportamento (*Poet.* 1451 a 36 sgg., 1459 a 21-4). Ora, in questo secondo capitolo, non c'è alcun fatto particolare, tranne forse l'azione del «primo» fondatore di una *polis* (1253 a 30). Ciò che ci viene proposto è qualcosa che possiamo supporre come la storia «aristotelica», un resoconto schematico di stadi successivi: la formazione di famiglie, poi di villaggi e, a partire da questi, di stati. Ciò non precluderebbe né differenti gradi di sviluppo in luoghi e tempi diversi, né che lo sviluppo avvenuto in un posto sia stato influenzato da quello avvenuto in un altro. Aristotele è interessato a uno schema di evoluzione sequenziale, un modello a cui sarebbe potuto arrivare *a priori*, da una analisi intelligente del passato o da una lettura estesa della letteratura greca, in particolare degli storici, o dallo studio attento dei «ricorsi» nelle parti storiche delle 158 Costituzioni compilate nel Liceo (infatti, ciò che accade «sempre o nella maggior parte dei casi» è per lui significativo: ved. de Ste. Croix); oppure da una qualsiasi combinazione di questi tre modelli. Quasi certamente avrà letto i numerosi (e molto vari) resoconti di Platone: *Resp.* 369 a sgg.; *Prot.* 320 c sgg.; *Polit.* 268 d sgg.; *Tim.* 22 a sgg.; *Crit.* 109 d-110 a; *Leg.* 676 a sgg., 713 a-714 b; sono rilevabili alcuni echi verbali e tematici, in particolare delle *Leggi*. Aristotele in parte si adegua, in parte si discosta dalla tradizione antropologica.

(i) La crescita della competenza tecnologica, e il fatto che essa sia sollecitata dal bisogno materiale o dal raggiungimento del benessere, sono del tutto ignorate o, meglio, appena presupposte (cfr. 1329 b 27-30), nel concetto di «per amore della vita»; invece, il progresso morale e sociale, che porta alla «buona vita», è sempre più messo in evidenza nel corso del capitolo. In generale, la sua spiegazione rientra nella categoria dell'ottimismo (cfr. 1264 a 1-5, 1268 b 31 sgg., 1331 a 1-2), perché non è ammiratore del primitivo in quanto tale: 1268 b 39-1269 a 8, 1329 30-5; cfr. *Eth. Nic.* 1098 a 20-6.
(ii) La trattazione presenta altre evidenti lacune. Non appare alcun dio,

e l'unico benefattore individuale è il primo fondatore di uno stato, a cui va «il merito dei beni più preziosi».

(iii) L'esclusione di dettagli tecnologici secondari permette di concentrare l'attenzione su altri tipi di progresso, e l'esclusione virtuale di singoli benefattori sgombra il campo per il definitivo accento sulla *natura* come causa (in un certo senso) del progresso morale e sociale, raggiunto da tutti nella vita di comunità (anche, in minima parte, dagli schiavi).

(iv) La versione aristotelica del pessimismo propria di alcuni scritti precedenti non consiste in *questo* capitolo né in eventi quali ripetuti cataclismi (ved. tuttavia 1269 a 5, 1329 b 25-7, e le implicazioni di *de caelo* 270 b 19-21; *Met.* 1074 b 8-14), né in errori umani nella redazione di costituzioni per gli stati (si vedano i libri successivi, *passim*), e neppure nell'ira di qualche dio; essa si riduce semplicemente all'interruzione dello sviluppo. Infatti, alcuni popoli non greci rimangono fermi allo stadio evolutivo dei regni e non pervengono alla forma di stati; e la causa di ciò è imputata al clima e all'ambiente (a giudicare da 1285 a 16 sgg., 1327 b 18 sgg.; cfr. Ippocrate, *de aeribus aquis et locis* 16).

In sintesi, Aristotele sfrutta, apportandovi notevoli modifiche, una tradizione speculativa di tipo antropologico improntata al progresso e all'ottimismo e la pone al servizio della propria teleologia naturale, per la quale tale speculazione è già predisposta.

La naturalità della polis. In *Phys.* II 1 (cfr. *Met.* 1015 a 13-9) Aristotele distingue gli oggetti naturali da quelli «artificiali». I primi sono corpi semplici (come la terra, l'aria, il fuoco e l'acqua), piante e animali. Essi possiedono una «natura» (φύσις), in ragione dei seguenti fattori: (a) il possesso di una fonte interna di cambiamento e riposo, in cui il primo termine include movimento e crescita; (b) il raggiungimento di una certa forma identificabile e definibile, che, in qualche modo, era inclusa in essi e ne determinava la direzione della crescita fino al suo completamento. Ad esempio, un embrione, nelle condizioni appropriate (di nutrizione, ecc.) e in assenza di ostacoli, si sviluppa, di propria iniziativa, nella sua forma adulta. Invece, gli oggetti artificiali, come i letti o i mantelli, sono costituiti di materiali privi di una potenza intrinseca che ne orienta lo sviluppo; forma e cambiamenti vengono ad essi imposti attraverso un agente esterno, l'artigiano.

Sembra che Aristotele pensi principalmente a piante e animali, e l'applicare i concetti espressi in (a) e in (b) a corpi semplici fa sorgere dei problemi particolari che possiamo lasciare da parte. Ma l'applicazione di essi alla *polis* non è neppur essa priva di difficoltà e questo, ovviamente, perché lo stato non è né un animale né una pianta (sebbene animali e stati, in certa misura, siano confrontabili, sia nelle lo-

ro funzioni sia nella struttura: 1290 b 21 sgg., *de motu animalium* 703 a 23 sgg.). Tuttavia, si può presumere che (a) venga in un certo senso mostrato attraverso l'antropologia di questo nostro capitolo (cfr. 1252 a 24: «le cose nel loro sviluppo naturale»). L'uomo è un «animale» adatto per natura a vivere all'interno di una *polis* (1253 a 2-3); possiede un «impulso» naturale (1253 a 29-30) verso quel tipo di associazione. Questo impulso genera scelte e azioni in parte istintive e in parte pianificate in un lungo periodo storico, e pertanto costituisce una fonte interna di cambiamento e di sviluppo, che dagli inizi primordiali («accoppiamenti», famiglia, villaggio) sfocia in (b), cioè nella *polis*. La *polis* rappresenta la forma completa ed evoluta di comunità, perché è «autosufficiente»; essa provvede a tutti i bisogni dell'uomo (non solo a quelli fisici), permettendogli quindi di realizzare la sua natura di uomo. In una parola, porta ai massimi livelli la sua felicità (εὐδαιμονία). Anche in seguito alla creazione dello stato, la natura dell'uomo permane in esso come causa interna del suo cambiamento, nella determinazione del modo in cui gli uomini lo mantengono e lo adattano in funzione delle circostanze.

Il presupposto aristotelico ovunque presente è che i bisogni dell'uomo, che effettivamente procedono dalla sua natura di *uomo*, sono oggettivamente determinabili; allo stesso modo, sono determinabili i mezzi migliori per soddisfarli, ossia la *polis*. Tuttavia, come l'esemplare di una specie animale può essere migliore di un altro (in quanto realizza la sua forma in modo più completo e perfetto), allo stesso modo uno stato può soddisfare tali bisogni meglio di un altro. In altre parole, i meriti degli stati (*poleis*) e le loro costituzioni (πολιτεῖαι) sono soggetti a una valutazione normativa e ciò rappresenta l'oggetto specifico della conoscenza politica (πολιτικὴ ἐπιστήμη). Sebbene Aristotele pensi che un singolo uomo possa essere «nelle migliori disposizioni quanto al corpo e all'anima» (1254 a 37-9), egli non può indicare una *polis* perfetta, ma solo approssimazioni più o meno precise di essa. È evidente che i fatti politici non si adattano completamente al modello biologico. Date alcune condizioni favorevoli, lo sviluppo del singolo animale neonato in un adulto semplicemente accade: esiste un piano, un progetto intrinseco. Ma dove starebbe questo piano nello sviluppo di uno stato, che non è un singolo corpo animato, bensì un'aggregazione di animali in relazioni variabili e complesse? Si può presumere che esso si trovi nei calcoli degli uomini circa il loro progetto di *polis* e i modi in cui attuarlo. Così facendo, però, si introduce una possibilità di errore (che la *Politica* ha proprio l'obiettivo di allontanare). Anche nelle migliori condizioni (ricchezza di cibo, territorio, ecc.: ved. la nota 1 al libro II), l'automatismo dell'esito finale è minore rispetto alla crescita dell'animale.

Anche altri dubbi cominciano a tormentare Aristotele, e in particolare:

(i) c'è un senso in cui una *polis* assomiglia molto più a una realtà artificiale che naturale. Infatti, così come gli uomini escogitano strumenti, sfruttando la loro intelligenza e le loro capacità, allo stesso modo escogitano dispositivi costituzionali: leggi, sistemi elettorali, ecc. Questi possono essere coerenti con la natura umana e, in un certo senso, derivare da essa; ma non si sviluppano né maturano spontaneamente. Tuttavia, Aristotele attribuisce la naturalità alle buone costituzioni (1287 b 36-41; cfr. 1295 b 27-8; *Eth. Nic.* 1135 a 5; *Eth. Eud.* 1248 b 26 sgg., e cfr. certamente anche i nidi costruiti dagli uccelli per fini naturali in *Phys.* 199 a 26-31). In I 8-10 tenta di fare una distinzione tra i modi di acquisizione naturali e quelli non naturali. Sembra quasi che sia necessario riconoscere una categoria di «artefatti naturali». «Naturale» è utilizzato con un doppio significato: in primo luogo (*a*), per descrivere l'impulso che hanno gli uomini a ricercare e adottare mezzi efficaci al soddisfacimento dei propri bisogni naturali (cfr. Miller 1995, pp. 40-6); in secondo luogo (*b*), per denotare quegli stessi mezzi, siano essi azioni, oggetti o istituzioni. Chiaramente questo ha l'effetto di ampliare notevolmente la nozione di «naturale». Tuttavia, il fatto che quei mezzi possano essere *escogitati* dall'ingegnosità umana non autorizza a considerarli interamente come non naturali (come fa Keyt 1991a): piuttosto, dovremmo cercare di distinguere ciò che è più efficace, e quindi più naturale, da ciò che è meno efficace, e di conseguenza meno naturale. L'efficacia e la naturalità sono, infatti, su una sorta di scala variabile (ved. la nota 1 al libro II);

(ii) non è forse concesso ai Callicli di questo mondo affermare che il naturale per l'uomo consiste nel ricercare il dominio sugli altri con qualsiasi mezzo (Platone, *Gorg.* 483 e-484 a; cfr., nella *Politica*, 1324 b 22 sgg.)? Tale punto di vista non ha bisogno di negare la teleologia naturale; nega semplicemente la teleologia naturale di Aristotele, interpretando in modo diverso il «fine» (τέλος) dell'uomo. Certo la prova empirica, a dir poco, non dovrebbe mancare; infatti, sono molti gli uomini che quel fine (il dominio) cercano. Più in generale, i relativisti, accantonando ogni pretesa di oggettività e normatività, hanno buon gioco a sostenere che la determinazione di ciò che è naturale è un esercizio essenzialmente arbitrario, e che, per tale motivo, le istituzioni umane non sono altro che una questione di convenzione locale.

La tesi secondo cui la *polis* esiste per natura si può adattare all'analisi della natura in *Phys.* II 1, ma non senza qualche difficoltà. Aristotele non prende in considerazione tali difficoltà, probabilmente per-

ché non gli si erano presentate alla mente o perché considerava l'uso più ampio di «naturale» come implicito in *Phys.* II 1. Tuttavia, in *Pol.* I 2 è cosciente di applicare la teleologia naturale a una tematica nuova e più significativa, come suggerisce la lunghezza e la complessità del capitolo; egli tenta, ma solo per accenni, di coniugare *Politica* e *Fisica* (ved., ad es., la nota 10). Ad ogni modo, non vi è motivo di considerare la *Fisica* o qualsiasi altra sua opera come una camicia di forza per la *Politica*.

I tentativi più recenti di affrontare l'argomento sono i seguenti: Miller (1989, 1991, 1995), dove si adotta una formulazione eccellente della spiegazione teleologica qui in uso; Kullmann; Chan; e specialmente Keyt 1991a, in un'analisi esauriente della logica del capitolo, per la quale Aristotele non riuscirebbe a fondare questa tesi sui presupposti di *Phys.* II 1 e di altre opere; qui e nelle note successive non faccio che un breve resoconto dei suoi punti salienti.

6 Aristotele si limita qui a trattare delle prime due coppie delle tre che compongono una famiglia: maschio/femmina; padrone/schiavo; genitore/figlio (per questa coppia, ved. 1252 b 15-27, 1253 b 10-1 e I 12). Ambedue vengono citate come esempio di casi in cui un membro non può «esistere» senza l'altro (presumibilmente, la terza coppia costituisce un altro esempio), in quanto ogni membro di ciascuna coppia ha uno scopo: protezione nel caso di padrone e schiavo e, per quanto riguarda uomo e donna, «lasciare dopo di sé qualcun altro simile a sé». Riguardo a quest'ultimo, esso rappresenta il mezzo attraverso il quale, da un lato (I), i componenti della famiglia sperano di soddisfare il loro desiderio di immortalità, nella misura in cui è alla loro portata, dall'altro (II), la specie umana è essa stessa eterna. Aristotele tace su questi due più vasti temi, ma probabilmente pensa che gli obiettivi consapevoli siano solo quelli del punto (I), cui quelli del punto (II) fanno semplicemente seguito. Si veda *de anima* 415 a 26-b 7; *de generatione animalium* 731 b 18-732 a 25; Platone, *Symp.* 207 c sgg.; *Leg.* 721 b sgg. Per altri obiettivi della vita quotidiana (sicuramente assunti in maniera consapevole) che gli esseri umani mirano a soddisfare con la procreazione, si veda *Eth. Nic.* 1162 a 19 sgg.

«Non in dipendenza di una scelta individuale»: secondo la dottrina ufficiale di *Eth. Nic.* 1112 b 11 sgg., 1113 a 11 sgg., è scelta di mezzi, non di fini. In questo caso, però, la mancanza di scelta sembra essere più naturalmente relativa allo scopo, ossia lasciare dietro sé qualcuno di simile: l'«immortalità», che viene assunta istintivamente.

Il primo carattere che Aristotele riferisce dello schiavo è che la sua condizione è di vantaggio a lui stesso: cfr. 1244 a 17-28 e 1255 b 4-15. La più ampia trattazione della schiavitù si trova in I 3-7 e 13.

[7] La disapprovazione del fatto di trattare le donne come se fossero schiave è certo accattivante, ma la sua ispirazione non è per nulla femminista. Sulla base di quelle che egli considera le caratteristiche mentali e fisiche di donne e schiavi, Aristotele sostiene che esiste un particolare tipo di lavoro per il quale ciascuno è portato in maniera esclusiva o speciale (rispettivamente, domestico e manuale); in seguito, però, sembra scivolare su una posizione un po' diversa, secondo la quale ciascuno ha o dovrebbe avere solamente quella data funzione. Quando Platone, nelle *Leggi* (780 a-781 d, 804 e-806 d), depreca che le donne siano trattate come schiavi, è sulla linea di sostenere che non dovrebbero essere confinate a casa, ma incoraggiate a vivere una vita pubblica piena come gli uomini, perché i loro talenti, anche se in genere inferiori a quelli degli uomini, sono comunque troppo grandi per essere sprecati, e lo stato, con la partecipazione delle donne, sarebbe ancora più ricco. Le intenzioni di Aristotele non sono così radicali (per discussioni più esaurienti, ved. le note 69-80 e la nota 73 al libro II). Per quanto riguarda lo schiavo, ciò che qui risulta come parte di un *discorso* sulla specializzazione, e cioè l'essere «strumento», si trasforma in un fatto reale in I 4, dove Aristotele sostiene che lo schiavo sia precisamente questo. Riguardo alla sua funzione, cfr. 1252 b 9-15.

Nessuno sa con esattezza che cosa fosse il coltello delfico; «al risparmio» sembrerebbe implicare che il produttore abbia utilizzato materiale inadeguato nella forma o nel tipo. Di conseguenza, il coltello non era pienamente efficace per le diverse funzioni di taglio che doveva svolgere. Aristotele considera il singolo arnese, o organo corporeo (*de partibus animalium* 683 a 20-6) o pubblico ufficiale (1273 b 8-17, 1299 a 31-b 13), come dedicati a un'unica funzione: ciò perché si corre il rischio che due o più funzioni possano intralciarsi l'una con l'altra. La natura fa «economia» di dotazioni solo quando è impossibile una specializzazione della funzione; e l'arte, per quanto possibile, dovrebbe imitare la natura. Aristotele non offre un resoconto schematico delle condizioni in cui nasce questa impossibilità; presumibilmente esiste un carattere refrattario nel materiale o nella struttura dell'oggetto o dell'organismo (per es. *de partibus animalium* 659 a 21-37, dove è interessante notare come un uso doppio ne sostituisca un altro). Oggi dovremmo essere inclini ad *ammirare* gli utensili multifunzione, a patto che siano efficaci. In ogni caso, il principio della specializzazione della funzione richiede, per Aristotele, che gli schiavi siano confinati a una singola attività: il lavoro manuale.

L'elemento inerente per natura al comando che manca ai non greci (βάρβαροι) è quello razionale, sufficiente a distinguere i ruoli naturali di donne e schiavi (cfr. la confusione di ruoli di cui ci si lamenta in I 1); per tale motivo, le autorità non greche (capifamiglia? re?) sono in effetti, a causa di uno sviluppo interrotto, schiave esse stesse: un giu-

dizio duro, sebbene Aristotele, citando Euripide (*Iph. Aul.* 1400), implichi l'autorità di un qualche appoggio popolare (ma forse su basi più ampie di questa). Quando in *Met.* 995 a 7-8 Aristotele menziona coloro che citano un poeta come «testimone» (μάρτυς), egli non intende testimone *oculare*, bensì (secondo l'uso dell'oratoria forense) solo qualcuno che possa offrire un sostegno ragionevole a un'argomentazione. Questa è, in generale, la funzione delle citazioni e dei riferimenti: offrono punti di vista generalmente accettati (ved. la nota 2) senza per questo dimostrare alcunché, tant'è vero che, in presenza di buoni argomenti, lui stesso è pronto a contraddirli (si veda il penultimo paragrafo della nota 48).

[8] Poiché Aristotele sostiene che le specie sono eterne, si potrebbe supporre che, in ogni caso, la comunità chiamata famiglia sia sempre esistita e che, quando egli incidentalmente afferma che la prima comunità è la famiglia (1257 a 19-20), intenda proprio questo. Tale considerazione, però, non fa parte di un percorso storico sistematico, e il nostro paragrafo ci racconta un'altra storia. Il greco della prima frase non ha verbo; ha semplicemente: «prima, una famiglia». «Prima» sta a significare, probabilmente, che il villaggio e lo stato sono venuti per secondo e terzo. Non è chiaro se il singolare faccia riferimento a una sola famiglia, poi seguita da altre (per imitazione?). Si dice, tuttavia, che la famiglia si è formata «da queste due comunità» (ossia uomo/donna, padrone/schiavo). Ora, quando la preposizione «da» (ἐκ) è utilizzata, poco più avanti, per descrivere la successiva nascita del villaggio e dello stato, è chiaro che le comunità «da» cui esse nacquero esistevano già precedentemente. Forse Aristotele può aver pensato a un vero periodo storico pre-familiare, dove un uomo poteva avere (sulla base di quanto detto in 1252 a 24-34) una donna (o più di una) «per l'allevamento dei figli» o uno schiavo (o più di uno) «per protezione», o entrambi; egli manteneva in funzione queste due comunità in modo più o meno indipendente, forse solo in certe occasioni (cfr. le unioni sessuali casuali dell'umanità primitiva in Lucrezio, V 962-5, che potrebbero rifarsi a qualche fonte greca; in *Eth. Eud.* 1242 a 24-5 si descrive solo la pratica ai giorni di Aristotele). Quando, però, egli mette insieme queste due comunità, ottiene una famiglia (allora si ha un animale οἰκονομικόν, «adatto a una famiglia»; *Eth. Eud.* 1242 a 23), dove si persegue una gamma più ampia e costante di attività cooperative al di là dell'allevamento dei figli e della protezione; e questo io credo si debba intendere con «bisogni *quotidiani*». Per quanto riguarda le relazioni all'interno della casa, si veda Price, cap. 6.

Nella famiglia, queste due comunità e i loro rispettivi fini non sono ovviamente sostituiti o sorpassati. Come spiega *Eth. Nic.* 1162 a 17-22, gli esseri umani non vivono insieme solo per procreare – cosa che

condividiamo con gli animali – ma per i loro progetti di vita. Allevamento e protezione sono le basi per una serie di attività familiari a più vasto raggio, che così possono essere realizzate in condizioni di maggiore sicurezza e comodità: e la sicurezza e la comodità sono passi sulla via della felicità. Questo schema, che consta di *nucleo* e *accrescimento*, è il modello per le altre trasformazioni, dalla famiglia al villaggio e dal villaggio allo stato; ved. anche la nota 10.

Tuttavia, la vita nelle prime famiglie potrebbe essere stata piuttosto grama. In *Eth. Eud.* 1242 a 19-b 2 e *Eth. Nic.* 1160 b 22-1162 a 33 si esplorano le varietà di giustizia e amicizia esistenti nel nucleo familiare al modo in cui Aristotele le conobbe molto più tardi nel contesto economico, sociale ed etico dello stato: e ciò fa una notevole differenza. In ogni caso, nella famiglia della sua epoca egli vedeva «le origini e le fonti dell'amicizia, di una costituzione (*politeia*; forse «cittadinanza»?), e della giustizia» (*Eth. Eud.* 1242 a 40-b 12; cfr. *Pol.* 1253 a 15-8 e le note 69-71). Sul concetto di amicizia secondo Aristotele, si veda anche la nota 23 al libro II e Cooper 1990, che pensa a un'amicizia propriamente *civile*, al di là di quella familiare e di altro tipo, con la risposta scettica di Annas 1990.

La citazione da Esiodo (VIII-VII sec. a.C.) corrisponde a *Op.* 405: per farvi rientrare anche gli schiavi, Aristotele deve ricorrere ad una qualche esegesi.

[9] I villaggi di Aristotele sono oggetti misteriosi; il suo racconto è breve, allusivo e ambiguo; e la traduzione in due occasioni diventa inevitabilmente tendenziosa. L'unico punto fermo è che un villaggio è composto da numerose famiglie. È possibile che il figlio di una famiglia prenda moglie da un'altra (persino quando le famiglie erano isolate, questa era la pratica che probabilmente si seguiva, a meno di non ricorrere a unioni fra consanguinei); anziché assumersi, alla fine, la responsabilità della propria famiglia alla morte del padre (lo farà un altro figlio), egli ne crea una propria; e, successivamente, i suoi figli faranno lo stesso. Ne risulta un gruppo di famiglie, non necessariamente abitanti l'una accanto all'altra, ma legate dal vincolo di sangue in virtù della discendenza dalla stessa madre originaria: «fratelli di latte» (ὁμογάλακτες). Affidandosi, o facendosi fuorviare dal binomio οἰκία / ἀποικία, Aristotele afferma che il villaggio è una colonia, ἀποικία, della famiglia, οἰκία; ma questa è una figura retorica (cfr. Platone, *Leg.* 776 b), giacché le colonie sono di regola un gruppo di famiglie non legate tra loro, inviate al di fuori di uno stato per fondarne un altro. Aristotele non considera la possibilità che il villaggio possa (e davvero avrebbe potuto?) contenere famiglie *non* legate dal vincolo di sangue; Platone, invece, immagina acutamente che tale situazione generi conflitti di comportamento e di interessi, dai quali sarebbe derivata la prima legislazione,

per ricomporli (*Leg.* 680 e-681 d). La prospettiva più ridotta del discorso aristotelico gli permette di rappresentare il villaggio come naturale nel più alto grado, in virtù della parentela: e questo dà risalto alla sua affermazione, poco più avanti, che anche lo stato, a sua volta, è naturale. D'altra parte, le parole di b 16-7 («sembrerebbe che il villaggio nasca principalmente per via naturale dall'opera di colonizzazione della famiglia») si potrebbero piegare a indicare che il villaggio, per natura, sia più una ἀποικία che altro, o che sia una ἀποικία più di quanto lo sia qualsiasi altra cosa (per es. una tribù). C'è da discutere anche su come intendere quel «prima» nella frase iniziale del paragrafo. Si potrebbe concludere che il villaggio sia la prima associazione di *famiglie* per soddisfare esigenze che vanno oltre i bisogni quotidiani (la seconda è lo stato, o la tribù?). Ma, siccome lo stato è un'associazione di famiglie solo a un secondo livello, poiché contiene villaggi, preferisco la traduzione utilizzata.

Cosa offre un villaggio che una famiglia non potrebbe offrire? Senza dubbio una maggiore difesa; e poi, certamente, l'amicizia con un maggior numero di persone (cfr. *Eth. Nic.* 1162 a 1-4); ma anche un più regolare approvvigionamento di beni materiali tramite uno scambio (non monetario): ved. la nota 51. Tali funzioni rappresentano probabilmente il fattore di *accrescimento*; il *nucleo* sembra essere l'autorità del re, ossia il governo di un solo uomo, la *monarchia*, creata nell'interesse dei suoi sudditi (1279 a 32-4). Il governo è esercitato: (I) dal padre sui figli nella famiglia (I 13); (II) dal «più anziano» nella colonia che è il villaggio; (III) nei primi stati, che successivamente non sopportarono più questo stato di cose (1286 b 8 sgg.). Sebbene (I) e (III) siano tipi diversi di associazioni, Aristotele sembra non rendersi conto che applicare a tutti la nozione di governo regale è in contrasto con la sua critica a Platone in I 1, al quale obiettava di non riuscire a distinguere, ad es., l'associazione-famiglia dall'associazione-stato sotto il profilo dell'autorità di comando. In (III), e forse anche in (II), il potere sovrano è indubbiamente una pura pratica storica, ora (eccezion fatta per i paesi stranieri) sostituita da una forma «politica» matura; ma allora – come per (I) – che ne sarà dell'insistenza di I 1 sul fatto che il governo esercitato da un capofamiglia è *differente* da quello di un sovrano? Probabilmente il primo sussume nella stessa persona: *(a)* il governo di chi è a capo della famiglia in senso stretto, negli affari economici (cfr. 1253 b 11-4, I 8 e 10); *(b)* il comando «padronale» nei confronti degli schiavi; *(c)* il governo aristocratico (*Eth. Eud.* 1241 b 30) o politico (1259 b 1) nei confronti della moglie, e infine *(d)* il comando di un re sui figli (*ibid.*). In ogni caso, il maschio capo della famiglia sembra dover essere un tipo versatile; ved. le note 26 e 70.

L'*excursus* contenuto nella parte restante del paragrafo cita un passo di Omero (*Od.* IX 114-5), in cui si descrive il governo su famiglie di-

sperse in piccoli gruppi (i Ciclopi), non il governo del villaggio. «Fissa la legge»: θεμιστεύειν vuol dire, infatti, «dare θέμιστες, cioè giudizi sulla condotta appropriata e corretta (θέμις) in situazioni particolari». Era già stato notato da lungo tempo che gli uomini concepiscono gli dèi a loro immagine (Senofane, B 14-6 Diels-Kranz).

10) Vi è una fastidiosa mancanza di informazioni concrete nel racconto della costituzione dello stato a partire da alcuni villaggi (cfr. 1280 b 40-1281 a 1). I villaggi sono quelli indicati in 1252 b 15-27, basati su vincoli di parentela? Se così fosse, come farebbero delle strutture così semplici, aggregandosi, a fondersi in qualcosa di così complesso come uno stato (cfr. 1303 a 25-8)? Quali sono le implicazioni dell'espressione «fin dal momento in cui»? In particolare, in cosa differiscono le due forme di governo? Che relazione ha la «buona vita» dello stato con i «bisogni non legati alla quotidianità» del villaggio? E, infine, è possibile concludere, dalle differenze dei tempi verbali «è nata»/«si realizza», che la «buona vita» fu scoperta solamente *dopo* la creazione dello stato, e che non faceva parte delle intenzioni consapevoli del fondatore?

Ma Aristotele ha cose più importanti a cui pensare. A prima vista, nel discutere sulla naturalità dello stato, non può fare totale affidamento sull'equivalenza del ragionamento («se tali sono anche le comunità originarie», ossia se esistono per natura). Certamente le prime associazioni, come egli le rappresenta, sorsero per soddisfare bisogni naturali, fisici e quotidiani; il medesimo compito lo assolve lo stato (cfr. *Eth. Eud.* 1242 b 22-3; *Eth. Nic.* 1160 a 8 sgg.); fino a questo punto, il riferimento alla naturalità delle prime associazioni potrebbe bastare anche per lo stato. Ma «la buona vita» (= felicità), sebbene richieda e includa il soddisfacimento di tali bisogni, è qualcosa al di sopra e al di là di essi, perché – come indica l'espressione «potremmo dire» – si intende ben più che l'autosufficienza o l'indipendenza *economica* (1278 b 15 sgg., 1280 a 31 sgg., b 29 sgg., 1291 a 22 sgg., 1326 b 2 sgg.; *Eth. Nic.* 1297 b 14-6), e, anche se usato in questo senso, non si dovrebbe prendere il termine in senso restrittivo: Aristotele non suggerisce che gli stati non commercino, o che non dovrebbero commerciare, tra loro: 1257 a 28-41, 1327 a 25-8. Ma, allora, la naturalità dello stato, nella misura in cui include la buona vita, come fa a *dipendere* («se tali sono») dalla naturalità delle prime associazioni, che non includevano questa buona vita?

La risposta nasce sulla spinta del resto del paragrafo, che indica come lo stato sia lo stadio finale di uno sviluppo continuo e lineare (cfr. *Phys.* 194 a 29), laddove ogni associazione non è «naturale» nella sua separatezza, ma in quanto congiunta ad altre. Come si osserva in senso generale in 1334 b 13-4, «la generazione viene da un principio, e il fine che viene da un principio è principio di un altro fine». Si considerino nuovamente i nuclei e gli accrescimenti. Ciascuna delle cinque

associazioni (le due coppie, la famiglia, il villaggio, lo stato) soddisfa alcuni bisogni naturali: quella che segue nella serie soddisfa gli stessi bisogni, ma probabilmente meglio di prima, e questo era il suo scopo immediato. Ma essa fornisce anche una struttura economica o sociale che risveglia altri bisogni e potenzialità nei suoi membri; la nuova struttura permette e in effetti stimola ciò che prima non era mai avvenuto perché l'opportunità non si era presentata: essa è naturale non solo perché soddisfa impulsi esistenti e avvertiti, ma anche perché sollecita impulsi esistenti mai provati prima; e questi, una volta attivati, entrano a far parte del nucleo di sviluppo che segue. Si trova dunque qui un contesto ragionevole per il principio della «transitività della naturalità», principio che, secondo la giusta tesi di Keyt 1991a, pp. 129-30, Aristotele teneva in conto. Tutto ciò non è diverso dalla naturalità che passa in continuazione dall'embrione al bambino, al giovane, all'adulto: e infatti non si dice «l'embrione era naturale, il bambino era naturale ecc., quindi lo è anche l'adulto», come se si enumerassero per via di induzione delle realtà tra loro disgiunte. L'argomentazione aristotelica non si riduce a un semplice processo di aggregazione; la naturalità dello stato non risiede nel fatto di contenere altre associazioni o di essere costituito da esse; questo perché un insieme di oggetti naturali non produce necessariamente un oggetto naturale.

La quarta affermazione (1252 b 31-4), sui fini, sembra offrire una delucidazione di «se tali sono...». Quando il processo di generazione di una cosa è completo (τελεσθείσης), si ha il τέλος, ossia la realtà verso cui si muoveva il processo (ad es. uomo, cavallo, casa): e il «tipo di realtà» (οἷον) che si ottiene si definisce la sua «natura», φύσις; ad es.: «È nella natura di questa cosa essere un cavallo», come risultato di tale processo. Tale utilizzo certamente collega la parola φύσις allo stato, che è il «fine» del processo di sviluppo storico; ma, poiché non tutti i fini di tutti i processi sono naturali, ciò difficilmente dimostra che lo stato sia per natura, o naturale: anche se ammettiamo, infatti, che gli oggetti abbiano «una» natura (come ce l'ha la «casa», cfr. 1342 b 16; *Poet.* 1449 a 15), questo non conferirebbe natural*ità* ad essi o al processo in cui vengono prodotti, per lo meno nei termini espressi in *Phys.* II 1 (si noti anche l'accenno alla casa in 199 a 12). Cfr. Keyt 1991a, p. 130.

La frase conclusiva (1252 b 34-1253 a 1) sembra derivare dalla nozione di «fine» che la precede: essa sostiene che lo scopo, ossia il fine (o i fini) di un processo («ciò in vista di cui») è «la condizione migliore», ossia è migliore delle fasi che hanno portato ad esso: tali fasi sono «per» il fine. La totale autonomia offerta dallo stato si qualifica chiaramente come scopo e come l'ottimo. Perché affermare ciò? Perché forse si vuole indicare che l'autosufficienza, in quanto è la condizione migliore, è un fine naturale, dal momento che il tendere al miglior fine è una caratteristica del processo naturale; inoltre, giacché la *polis*

è parte del processo che porta a tal fine, la *polis* deve essere naturale. Tuttavia, la superiorità del fine è caratteristica anche dei processi «artificiali», e quindi tale argomentazione non regge; si potrebbe tentare di salvarla trattando la *polis* come un «artefatto naturale», al servizio del «meglio» (si veda la nota 5).

[11] La traduzione di πολιτικόν con «adatto a vivere in uno stato», non implica che un uomo nasca dotato delle virtù appropriate, ma semplicemente che egli nasce con la capacità o la facoltà (δύναμις: *Eth. Nic.* II 1) di svilupparle con l'educazione. Restiamo quindi sorpresi nell'apprendere che un individuo potrebbe essere «naturalmente» senza stato, ossia, per natura, senza neanche la capacità o l'«impulso» (ved. 1253 a 29 sg., e cfr. *Eth. Nic.* 1169 b 18-9) di vivere in uno stato. Aristotele non offre spiegazioni per questa mancanza, ma è probabile che la colleghi a qualche difetto fisiologico che interessa la psicologia (cfr. 1254 a 37-1254 b 2). Tale individuo è un «uomo da nulla» o forse un «minorato» (φαῦλος), perché le virtù socializzanti sono essenziali per la vita nello stato, che a sua volta è necessaria per la felicità: se nessuno l'aiuta, questo individuo dovrebbe lottare per vivere, e pertanto si priverebbe del tempo libero (cfr. *Eth. Nic.* 1177 b 4 sgg.). La conclusione che se ne trae sembra estrema: gli eremiti potrebbero avere solo un minimo di felicità (*Eth. Nic.* 1169 b 16 sgg.), ma perché dovrebbero essere aggressivi? Forse *Eth. Nic.* 1170 a 5 indica che quell'uomo dovrebbe rubare ciò che non riesce a ottenere grazie alla cooperazione; cfr. Nussbaum 1986, pp. 363-4. Con πεττοί si intende un gioco da tavolo chiamato anche *polis*.

[12] Πολιτικόν è «adatto a vivere in uno stato» (ved. la nota 11); cfr. 1278 b 15 sgg.; *Eth. Nic.* 1162 a 17 sgg. Ma nessun animale vive come un membro di uno stato, quindi tale affermazione suona assurda. Il punto è che gli animali possiedono due caratteristiche necessarie ma non sufficienti per la vita politica: le sensazioni (αἴσθησις) di piaceri e dolore, e una voce (φωνή) con la quale «chiamarsi» a vicenda. Lo stesso vale per gli uomini (cfr. *Hist. an.* 536 a 33-b 3). Gli uomini, però, hanno anche un senso/percezione (αἴσθησις) del benessere e del dolore (e di altro ancora, come nell'elenco indicato) e un «linguaggio» (*logos*) per esprimerli. Un'ulteriore distinzione emerge da *Hist. an.* 488 a 2 sgg.: alcuni animali sono solitari, altri «portati a vivere in branco» (ἀγελαῖα); tra questi ultimi alcuni – ad es. uomini, api, vespe – sono πολιτικά, nel senso che in ciascun caso l'attività/compito/funzione (ἔργον) di tutti i membri del branco è una sola e comune (κοινόν). In sintesi, per conseguire il loro compito comune (qualunque esso sia), le api e gli altri animali hanno la sensazione del piacere e del dolore, oltre alla voce; per perseguire i propri fini, gli uomini hanno, in aggiunta,

un senso del buono e del cattivo, del giusto e dell'ingiusto, oltre al linguaggio. Per tale motivo, gli uomini sono, più di tutti gli altri, «adatti a vivere in uno stato»: sono meglio *attrezzati* per poter vivere nella comunità complessa (κοινωνία), che è lo *stato*. Per una discussione precisa delle implicazioni della dimensione biologica, ved. Mulgan 1974c; Miller 1989, p. 198 sgg.; Cooper 1990, p. 222 sgg.; Kullman; DePew.

Esistono tuttavia delle incongruenze. (I) In *Hist. an.* 488 a 9 Aristotele afferma che non tutti gli animali da branco posseggono una funzione comune (κοινὸν ἔργον). Pertanto, in mancanza di una tale funzione, qual è lo scopo del branco e della facoltà di indicare sentimenti quali il piacere e il dolore? (II) La semplice osservazione indica che gli animali fanno molto di più che sentire, e poi esprimere, piacere e dolore: essi sono in grado di identificare e indicare in anticipo quali cose sono probabilmente benefiche o dannose; e altrove Aristotele prende atto che in alcuni animali esistono una sorta di φρόνησις (saggezza pratica), la comunicazione vicendevole, l'insegnamento e l'apprendimento (da altri animali o dall'uomo), l'attenzione, nonché la facoltà di guardare oltre l'immediato presente (*Eth. Nic.* 1141 a 26-8; *Hist. an.* 536 b 17-8, 608 a 14-9; *de generatione animalium* 753 a 8 sgg.; *de partibus animalium* 660 a 35-b 2). Inoltre, deve esserci uno stretto legame tra ciò che qualsiasi animale trova piacevole e ciò che trova benefico. Aristotele ha vieppiù acuito la distinzione, e questo *forse* è il motivo per cui «benefico e dannoso» scompaiono dalla seconda lista, in 1253 a 16-7, sostituiti da «buono e cattivo», che presentano implicazioni morali inappropriate per gli animali. (III) Sembra implicito in 1253 a 15-8 che l'uomo possiede un senso morale per natura, ed è per questo motivo capace di vivere in uno stato. Ma, chiaramente, il senso morale si acquisisce solo *vivendo* in uno stato (*Eth. Nic.* II 1); non è presente alla nascita. Probabilmente dire che «l'uomo è il solo ad avere percezione di ciò che è buono e cattivo, giusto e ingiusto» è un modo pregnante per dire che «solo l'uomo ha per natura una capacità di acquisire tale percezione...», mentre gli animali non l'hanno. Si veda Miller 1989, pp. 201-5.

«E, di conseguenza»: perché giusto e ingiusto si aggiungono «di conseguenza»? Forse perché i beneficî e gli oneri della vita in uno stato devono essere distribuiti seguendo un qualche principio (cfr. *Eth. Eud.* 1242 b 27-31) e questo è di competenza della giustizia (ved. ad es. V 1). L'utilizzo del *logos* per «manifestare» il giusto e l'ingiusto comporta deliberazione e persuasione. Aristotele forse desiderava indicare che, mentre gli animali agiscono e reagiscono per automatismo, trattando le cose piacevoli come benefiche senza riflettere su di esse (cfr. *de anima* 414 b 4-6), gli uomini considerano, valutano e scelgono delle alternative, *distinguendo* il piacevole dal benefico (nessuno dei quali si identifica necessariamente con l'altro: *Eth. Nic.* 1113 a 33-b 2). Anco-

ra una volta, l'osservazione della realtà porta a pensare che questa sia una eccessiva semplificazione.

13 Si ribadiscono le tesi di 1253 a 1-7 in forma più elaborata, includendo anche la famiglia. Sebbene lo stato sia ovviamente successivo, dal punto di vista cronologico, rispetto alle parti che lo compongono, «viene prima per natura» poiché si trovava immanente ad esse come l'unità strutturata, il fine o la forma, verso cui queste parti si sono storicamente sviluppate secondo natura (cfr. *Phys.* 261 a 13-4). Ma in questo capitolo Aristotele sta pensando a un altro uso, collegato ma diverso, di tale espressione. *Perché* le parti si sono sviluppate proprio così? Per soddisfare certi bisogni «naturali», permettendo agli uomini di realizzare funzioni «naturali»; perché tutto questo è necessario alla felicità. Per tale motivo, un uomo isolato, senza uno stato, soffre di una menomazione funzionale, e la sua felicità va riducendosi. Può effettivamente esistere al di fuori di uno stato (l'analogia con una mano tagliata e perciò morta non implica che egli stesso morirebbe), ma non nella pienezza delle sue funzioni (cfr. Miller 1995, pp. 47-53). In questo, la sua condizione è *in*naturale: non si tratta di una semplice felicità primitiva, di una «vita naturale» che si potrebbe anche pensare come *preferibile* alla vita in uno stato, con tutte le sue complicazioni e i suoi problemi. È in tale significato funzionale che l'intero, cioè lo stato, risulta essere precedente per natura: esso può continuare a esistere se un qualsiasi individuo se ne va; ma l'individuo non può esistere in quel senso senza di esso (cfr. *Met.* 1019 a 1-4).

Il paragrafo si limita all'argomento che prende origine dalla funzione; ma non è chiaro se l'affermazione che lo stato esista per natura discenda dal suo essere precedente per natura (ved. Keyt 1991a, pp. 127, 136) o se trae semplicemente una conclusione da 1252 a 24-1253 a 18. Sorgono delle questioni di amplissima portata (cfr. la nota 7). (I) Siccome un uomo ha una funzione (altrimenti sarebbe morto), ne consegue che ha una specifica *funzione da svolgere*, e, in tal caso, perché questa deve essere la vita pratica della sua parte razionale (*Eth. Nic.* 1098 a 3-5), ossia della facoltà che è a lui peculiare? Perché la «peculiarità» è così cruciale per la felicità? Forse, ed è plausibile, perché i criteri per essere un buon X dipendono dalle caratteristiche per essere un X, ossia dalla sua definizione, in contrapposizione alle caratteristiche che servono per essere un altro: le «peculiarità» (nel caso dell'uomo la razionalità) segnano la differenza essenziale. Allora, essere un buon X fa bene *ad esso*, ovvero lo rende un X felice? Senza dubbio Aristotele è convinto di questo (cfr. *Eth. Nic.* 1177 b 24 sgg.). Molti uomini, tuttavia, hanno visto nella soddisfazione di altre nostre facoltà diverse dalla ragione una fonte quantomeno equivalente di felicità. Si veda *Eth. Nic.* 1097 b 2 sgg., un resoconto generale della funzione uma-

na (discusso da Ackrill, pp. 14-6). In ogni caso, 1252 a 24-b 9 e 1253 a 18-29 offrono una sorta di descrizione di ciò che Aristotele vede come la funzione di tre particolari categorie: donna, schiavo e uomo libero. (II) Anche nel caso in cui Aristotele abbia identificato in modo corretto le attività umane che sono naturali, perché la nostra natura non dovrebbe essere trascesa? Esistono migliaia di ragioni per non riporre fiducia nelle nostre doti, per quanto razionali, e concludere che «l'attività propria dell'uomo» è, ad esempio, venerare la divinità. (III) Quali sono le conseguenze della tesi «dell'intero e della parte» per l'autonomia dell'individuo (nel caso degli schiavi, viene impiegata in I 4 con estremo rigore)? Cfr. 1337 a 27-30; Allan; Barnes 1990, in partic. pp. 262-3, con i commenti di Sorabji: il secondo suggerisce che Aristotele si scosti dal «totalitarismo» di Platone; ved. inoltre Everson; Taylor, pp. 239-41. «Una bestia o un dio»: cfr. *Eth. Nic.* 1145 a 15 sgg.

[14] Infine, l'argomento «dell'intero e della parte» viene illustrato ricorrendo a un *topos* di antropologia storica (ved. la nota 5): il miglioramento morale degli uomini raggiunto con la fondazione degli stati e, in particolare, dei sistemi delle leggi e del diritto. Il primo misterioso fondatore ha sfruttato l'«impulso» degli uomini (ὁρμή, cfr. 1252 a 29) per dare alla società la forma che ha, mentre le altre comunità sono state fondate per imitazione (ved. *Poet.* 1448 b 5-9 sull'uomo come animale mimetico). Forse Aristotele ipotizzava che quest'uomo fosse uno dei primi legislatori (νομοθέται); ciò riporterebbe la storia al VII/VI secolo.

Che cosa si intenda per «armi» è oscuro: probabilmente significa l'insieme delle capacità naturali di un uomo, sia mentali sia fisiche. Considero la «giustizia» (δίκη) come un *sistema* di qualche tipo: un codice, i tribunali, e soprattutto una costituzione politica (cfr. V 1); tutti questi si basano per il loro funzionamento sulla *virtù* della giustizia (δικαιοσύνη), vale a dire su un giudizio di ciò che è giusto (δίκαιον).

«L'ordine inerente a una comunità politica»: ved. la nota 3.

[15] *Analisi preliminare della famiglia.*

Capitolo programmatico al resto del libro I. La famiglia era di importanza fondamentale nella vita greca, e anche nel pensiero sociale, politico ed etico di Aristotele (si veda ad es. I 12 e 13; *Eth. Nic.* 1160 b 22 sgg.). Il responsabile della famiglia (οἰκονόμος) è il primo membro di ciascuna delle tre «componenti» di essa:

1. Marito/moglie: discussi in I 12-3
2. Padre/figlio: discussi in I 12-3
3. Padrone/schiavo: discussi in I 4-7 e 13

Ma dobbiamo aggiungere quella parte di gestione della famiglia che è:

4. L'arte di acquisire proprietà: accennata in 1253 b 11-4, e discussa in 8-11.

[16] I villaggi di I 2 scompaiono e le due coppie di 1252 a 24-34 aumentano a tre. Perché nessuna οἰκία sia «completa» senza schiavi, risulta da I 4-7; sotto questo aspetto, un buon numero delle antiche famiglie greche erano incomplete: si veda 1252 b 9-15, 1323 a 5-6.

La particolare attenzione sulle tre «componenti» della famiglia sembra attinente al mondo degli affari. Le domande sono: (*a*) «che cosa» ciascuno è; (*b*) «quali qualità dovrebbe avere». La distinzione tra «che cosa» e «quale genere di cosa» è frequente in Aristotele (ved. ad es. 1274 b 32-3; *Eth. Eud.* 1216 a 30-1). Per (*a*), egli sembra richiedere un certo tipo di definizione di tipo pratico, come più volte altrove (ad es.: «la costituzione è l'ordinamento di una città, di tutti i suoi poteri», 1278 b 8-10; le buone o cattive qualità di questo ordinamento sono un'altra cosa). Come diventerebbe una analoga definizione di (ad esempio) marito/moglie? Forse, «un'unione di un uomo e una donna per *x* fini e a *y* condizioni (come un'età minima)». Sarebbe senza dubbio carica di risvolti teorici, ma sarebbe qualcosa su cui si potrebbe lavorare.

La risposta che dà Aristotele («In questo consiste...») non suona affatto così. A dir la verità, non è chiaro se risponde a (*a*) o a (*b*) o a entrambi. Le difficoltà linguistiche sono secondarie: evidentemente il greco non aveva un termine per la condizione matrimoniale, ma solo per l'atto di contrarre il matrimonio (γάμος), né per il rapporto tra padre e figli (Aristotele si accontenta di «procreazione», τεκνοποίησις). Ma, anche se avesse avuto le parole adatte, forse le avrebbe usate non in forma di sostantivi, bensì in quella di aggettivi in -ικός, al femminile singolare, cui si sottintende ordinariamente τέχνη («arte», «abilità») o ἐπιστήμη («conoscenza»), o forse ἀρχή («norma»); qui troviamo δεσποτική e, in mancanza di termini migliori, γαμική e τεκνοποιητική. Aristotele sembra definire le coppie secondo il modo in cui sono dirette e quindi secondo la loro funzione; poiché questo le rende *ciò* che sono (o dovrebbero essere). Come nei capp. 1 e 2, il *governo* è ancora la sua preoccupazione centrale.

[17] L'arte di ottenere beni, che non implica il comando, qui (e poi all'inizio di I 4) è provvisoriamente adottata come una «parte» delle funzioni di chi amministra, in ossequio ad un'opinione ragionevole. Ma il cuore di Aristotele non è qui: ved. I 8 e 10.

[18] Teoria e pratica vanno di pari passo: cfr., ad es., *Eth. Nic.* X 1.

«Taluni...» si riferisce a 1252 a 7-16 e a I 7; con «altri...» Aristote-

le guarda avanti, all'importante dibattito in I 6. Se qui c'è un collegamento da fare, è probabilmente questo: se l'arte padronale è la stessa delle altre quattro forme di governo, deve essere giusta; precisamente ciò che è negato dagli «altri». Ma il resoconto del parere di «taluni» potrebbe essere indipendente, e riferirsi solo alle due questioni dibattute in I 7: la differenza tra l'autorità del padrone e le altre forme di governo, e il suo *status* di «conoscenza».

[19] *Lo schiavo come strumento del suo padrone.*

Si direbbe un tentativo di rispondere in termini più semplici, rispetto a I 3, alle domande «che cos'è questo?» e «quale genere di cosa dovrebbe essere?», con riferimento alla coppia padrone/schiavo. In ogni caso, ci viene proposta una serie di affermazioni relative a ciò che uno schiavo è, ma non relative a ciò che un padrone è; così impariamo qualcosa del loro rapporto, una forma particolarmente stretta di proprietà funzionale (non solo giuridica) dell'uno sull'altro.

[20] «Il necessario» riprende «le necessità essenziali» di 1253 b 16. Il punto non è che lo schiavo fa parte egli stesso delle cose necessarie (si *può* vivere senza schiavi), ma che egli deve aiutare il suo padrone nell'acquisto e nell'utilizzo di esse (cfr. 1277 a 33 sgg.). Oltre a ciò, l'esclusione dello schiavo dal lavoro produttivo in 1254 a 1-17 equivale a una forte diminuzione del suo ruolo economico rispetto alla prassi storica, perché molti sono stati messi a lavorare, spesso in cattive condizioni, in laboratori artigianali e miniere; e Aristotele propone di impiegarli nelle fattorie (1330 a 25-6). Il suo confinarli qui a un ruolo domestico è tuttavia ideologico piuttosto che umanitario.

Il conduttore della famiglia avrà bisogno di altri uomini come suoi «strumenti» in vari contesti e in varia misura; questo suona offensivo, ma perfino gli amici possono usarsi reciprocamente «come strumenti» (*Eth. Nic.* 1099 a 34-b 1). Aristotele non intende sostenere, sulla base del principio che il possesso è uno strumento per vivere, che tutti gli strumenti (viventi) debbano essere possessi, cioè schiavi, ma semplicemente che alcuni di loro dovrebbero esserlo, se la famiglia deve essere «completa» (1253 b 4). Dal momento che lo schiavo è una proprietà, è anche uno strumento, e per di più vivente, il che lo rende doppiamente utile, in quanto gli strumenti non viventi non sono dei robot (se così si può riassumere questo lungo inciso). Con ciò forse si sottintende che lo schiavo ha un certo grado di razionalità (ved. anche 1254 b 20-3).

«Plettro»: un piccolo arnese utilizzato dai suonatori di lira; il poeta è Omero (*Il.* XVIII 376).

[21] Lo stesso Aristotele fa un passo indietro: sembrava suggerire che gli schiavi, come le spole, avessero a che fare con la produzione (ποίησις);

ma egli crede che abbiano a che fare con l'azione, πρᾶξις (e quindi, presumibilmente, avremmo ancora bisogno di loro a tale scopo, anche se possedessimo robot per la produzione). Secondo *Eth. Nic.* (1139 a 35-b 4, VI 4, 1140 b 3-8), la produzione ha uno scopo che va al di là di sé stessa, mentre l'agir bene (εὐπραξία) è esso stesso «un» fine: parte *del* fine, in quanto agire bene è la felicità, che può non avere un fine al di là di sé stessa.

Nella prima frase Aristotele non intende dire che gli strumenti non siano mai possessi né che i possessi non siano mai strumenti. La distinzione tra possessi per l'azione e strumenti per la produzione può poggiare sul principio «un lavoro, uno strumento» (cfr. 1252 a 34-b 5); ma perché lo stesso strumento non dovrebbe essere utilizzato per entrambi gli scopi, una volta che si dimostri efficace? Aristotele ha accentuato la distinzione, per collocare saldamente lo schiavo sotto la categoria dell'azione.

L'antitesi azione/produzione è dubbia, dato che la produzione comporta sempre attività e tutte le attività possono essere rappresentate come produzione in un *certo* senso. L'uso che si fa di questi termini nel presente capitolo apre il campo a una obiezione: «Ma io trovo parte della mia felicità nell'attività produttiva della carpenteria, nel fare tavoli, e mi servo del mio schiavo perché mi aiuti». Aristotele presumibilmente avrebbe visto maggior felicità nell'esercizio di una facoltà più razionale, come nel ricoprire una carica, in qualcosa riguardante i rapporti sociali, ecc.

La questione di confinare lo schiavo all'azione emerge dal paragrafo che segue, dove si sostiene che lo schiavo è, in effetti, l'estensione strettamente personale del suo padrone. L'obiettivo del padrone è, naturalmente, agire bene, ossia vivere bene; impiegare lo schiavo per la produzione sarebbe quindi farne un cattivo uso, tranne, forse, quando non se ne può fare a meno; perché, in ogni caso, la produzione è al servizio dell'agir bene. «Lo schiavo vive insieme al padrone» (1260 a 39-40); e il padrone si occupa di azione, non di produzione. Potrebbe esserci, però, un altro motivo in subordine: Aristotele ritiene che la produzione troppo facilmente diventi un eccesso di produzione, per produrre un'eccessiva ricchezza (cfr. I 9 e 10); i padroni dovrebbero evitare la tentazione di usare gli schiavi per aumentare la loro ricchezza al di là dei limiti dovuti. Cfr. in generale Platone, *Leg.* 846 d-847 a.

[22] Il nocciolo dell'argomento è:

(i) una parte è ὅλως, «completamente» o «assolutamente» o «incondizionatamente», «di» qualcos'altro (ad esempio, questa gamba è di questa sedia, non di quella).
(ii) il possesso è completamente «di» qualcos'altro.

(iii) uno schiavo, *in quanto* possesso, è completamente «del» suo padrone.
(iv) uno schiavo non è «di» sé stesso (implicato da [iii]).

Senza dubbio, in (i) «completamente» ha un senso strutturale; in (ii) e (iii), invece, legale, essendo un caso di proprietà. Pertanto, come Aristotele a volte ama dire che uno stato è *come* un animale, ma non dice mai che *è* un animale (ved. la nota 5), così qui si limita a sostenere che un possesso «si dice come si dice la parte», non che un possesso *è* una parte del suo proprietario (al contrario, è «separato», «a sé stante»). Di conseguenza, non dice che lo schiavo è una parte del suo padrone, e non lo dice neppure in 1255 b 11-2; *Eth. Nic.* 1134 b 12 e *Eth. Eud.* 1241 b 23-4. Tuttavia, vuole chiaramente stabilire il più stretto legame possibile di continuità: lo schiavo non è «di» sé stesso, ma, come un arto (cfr. 1255 b 11-2 e Democrito, B 270 Diels-Kranz), è completamente «del» suo padrone: in conclusione, però, l'argomentazione deve dipendere solo dal linguaggio, vale a dire dai due usi del genitivo («di»). Aristotele avrebbe fatto meglio a far cadere l'argomento basato sulla proprietà, e a sostenere semplicemente che lo schiavo è «parte» di un rapporto funzionale, come, del resto, fa nel capitolo successivo, tentando di *giustificare* la schiavitù. Nel frattempo, questa descrizione della condizione e della funzione dello schiavo, praticamente come fosse una parte del padrone, equivale a una spiegazione di «quale genere di cosa» la relazione padrone/schiavo (1253 b 4-8) «dovrebbe» (idealmente?) essere. Quando Aristotele dice che lo schiavo «è» uno strumento solo per l'azione, usa l'indicativo per affermare come, a suo giudizio, le cose dovrebbero essere. Nell'ultima frase, tiene a precisare che lo schiavo deve essere schiavo «naturalmente». Questo punto è fondamentale per i prossimi due capitoli.

(23) *Forme naturali del comando come giustificazione della schiavitù.*

Un inizio vago: nel chiedersi se esistano schiavi naturali, e se sia utile e giusto per qualcuno essere uno schiavo, Aristotele afferma che né giudicare «sulla base della ragione», né «trarre insegnamento da come vanno le cose», è difficile; evidentemente si aspetta che entrambi i criteri conducano alla stessa conclusione (cfr. *Eth. Nic.* 1098 b 9-12). Il primo è difficile da trovare in *questo* capitolo, a meno che non ci si limiti all'aspetto metodologico (induzione, e vasta generalizzazione in 1254 a 28 sgg. e 1254 b 16 sgg.). Lo si dovrebbe, piuttosto, ricercare in I 6, dove Aristotele ricostruisce e analizza le ipotesi formulate da avversari e difensori della schiavitù.

Il presente capitolo è dedicato a «come vanno le cose». Divaga un po', ma la sua forma logica sembra essere:

A. Il rapporto padrone/schiavo è un rapporto fra chi governa e chi è governato.
B. I rapporti uomo/animale, anima/corpo, mente/desiderio, mente/emozione, maschio/femmina, sono tutti rapporti fra chi governa e chi è governato.
C. Tutti i rapporti di tipo B conferiscono beneficî a chi è governato [e a chi governa].
D. Si hanno tali beneficî perché in ogni caso chi governa è per sua natura razionale e chi è governato è per natura o privo di ragione o con una debole ragione.

Applicando ciò che è (asserito come) vero di B ad A (per induzione, cfr. 1268 b 31 sgg.), Aristotele può plausibilmente affermare l'esistenza di certe persone che sono schiavi per natura, e che traggono beneficio dalla loro condizione (sul «giusto» ved. la nota 24); la schiavitù è un elemento in uno schema ricorrente di rapporti naturali. Egli ritiene accettabile che l'induzione (come ogni induzione) non sia del tutto convincente: basta che si riesca a indicare la verità in *alcuni* casi di A (ved. «un individuo», 1254 a 17, e «individui», 1255 a 2; cfr. «in certe condizioni», 1255 b 6). Aristotele è pienamente consapevole che alcuni schiavi non sono tali per natura e non traggono beneficio dalla loro condizione, e che alcuni padroni non sono all'altezza del loro compito (1255 b 9), ma nel rapporto tra un padrone per natura e uno schiavo per natura vede un vantaggio per entrambi (cfr. 1252 a 34); se non c'è vantaggio, è perché il rapporto presumibilmente non è naturale, come il padrone incompetente non è un comandante «per natura», o almeno lo è solo in potenza (può aver bisogno di esperienza e/o istruzione). Come nelle questioni più direttamente politiche (ved. la nota 5), «naturale» è inteso in modo molto ampio, in quanto si applica a qualsiasi progetto umano che favorisca gli impulsi e le relazioni naturali.

Aristotele è stato spesso accusato di limitarsi, con un atteggiamento conservatore, a cercare una giustificazione di un'istituzione indesiderabile, ma radicata al servizio di un'ideologia gerarchica e classista, e di portare l'argomentazione essenzialmente da ciò che è a ciò che deve essere. Avrebbe sicuramente replicato che ciò che esiste, esiste *in quanto* è ciò che dovrebbe essere: *poiché* è naturale, *è* ciò che generalmente «accade» (anche se, ovviamente, non offre alcuna prova che la schiavitù per natura sia più diffusa di quella per convenzione); e avrebbe altresì risposto che la sua posizione non implica né giustifica la repressione e lo sfruttamento. Tuttavia, anche se si concedesse forza alla sua induzione, la dipendenza di chi è governato non deve tradursi nel fatto che uno schiavo è posseduto in guisa di una proprietà personale, e tanto meno di un bene strettamente personale come si sostene-

va in I 4. Ma, in un mondo dove la schiavitù era prevalente e in gran parte incontrastata, e il rapporto dipendente/lavoratore molto meno articolato di oggi, in quale altro modo Aristotele avrebbe potuto cercare un'espressione istituzionale del suo pessimismo sulle capacità intellettuali di una certa percentuale della popolazione? Senza dubbio era storicamente condizionato, ma il suo atteggiamento verso la schiavitù è notevolmente indipendente, come risulta da I 6.

Ci piacerebbe che avesse cercato di affrontare altre due questioni. (I) Supponiamo che un uomo sia nato libero per natura, ma diventi servile nelle abitudini e nel comportamento a seguito di un lungo periodo di schiavitù (cfr. Omero, *Od.* XVII 322-3). Quale sarà, allora, la sua «natura»? (II) Lo stato dovrebbe determinare chi deve essere uno schiavo, forse in risposta alle mutate esigenze sociali e, in caso affermativo, su quali criteri e con quali misure concrete? Aristotele sembra dare per scontato che gli schiavi esistenti continuino a produrre all'incirca il giusto numero di figli schiavi per natura a tempo indeterminato. Ma quando genitori liberi generano uno schiavo naturale, che cosa si deve fare?

[24] Come sono collegati il «giusto» e la «cosa migliore» (cfr. 1255 a 2)? Certamente lo schiavo ne trae beneficî (1252 a 34); ma in 1278 b 32-7 si sostiene che la schiavitù è più vantaggiosa per il padrone, e invece per gli schiavi lo è solo incidentalmente, per il fatto che il padrone ha un interesse nella sua sicurezza e nel suo benessere (cfr. 1333 a 3-6; *Eth. Nic.* 1161 a 32 sgg.; *Eth. Eud.* 1241 b 12-24). Il padrone tratta lo schiavo come fosse uno strumento (cfr. Platone, *Leg.* 777 d), e lo mantiene in buone condizioni per lo strumento che è. Lo schiavo non trae gran profitto da tale rapporto; ma senza un padrone, a quanto pare, starebbe ancor peggio. L'esiguità del vantaggio è «giusta» sulla base dei meriti, o dell'«uguaglianza proporzionale» (per questo importante concetto, si veda 1261 a 22 sgg., 1329 a 13-6, V 1 e 2, e Harvey) perché lo schiavo contribuisce solo con servizi umili. Qui sta l'importanza della constatazione che la qualità del governo va di pari passo con la qualità del governato: «governati» migliori svolgono meglio il lavoro. «Migliore» significa, presumibilmente, «più razionale», e quindi più efficace e utile; di conseguenza, il governo su uno schiavo è meno buono di quello su un uomo libero, ma migliore di quello su un animale (sulla giustizia dovuta agli schiavi, si veda anche la nota 78). Ma, forse, questo non è l'approccio corretto: «giusto» può fare riferimento non alla giustizia della scala dei beneficî, ma a quella della condizione stessa (il tema di I 6). Però le due condizioni non sono facili da separare.

«Hanno distinto fin dalla nascita»: maschio/femmina, ecc. Quali «segni», allora, *non* sono così differenziati? Forse gli uomini liberi che, in

un contesto politico, *in seguito* si dimostrano migliori in un'attività o in un'altra, o gli schiavi che si rivelano meritevoli dello stato libero nell'anima o nel corpo, o viceversa (ved. 1254 b 27-34): effettivamente i tratti genetici potrebbero richiedere del tempo per diventare evidenti (cfr. 1334 b 22-5). Tuttavia, Aristotele, in linea di massima, sembra ritenere che gli schiavi naturali produrranno schiavi naturali. In senso stretto, uno sviluppo tardivo non renderebbe le caratteristiche naturali *meno* naturali, ma il nostro filosofo, nel discutere sulla conformità a natura di una qualche realtà, preferisce di gran lunga che questa appaia *presto*, e quindi sia esente dagli effetti dei condizionamenti sociali e ambientali; cfr. 1256 b 7 sgg.; *Eth. Nic.* 1144 b 4 sgg.; *Eth. Eud.* 1247 a 9-13.

[25] «Continuo», ad esempio, anima/corpo; «discontinuo», per esempio padrone/schiavo (cfr. 1254 a 17). In 1254 a 28-b 2 si tratta del primo tipo, in 1254 b 2-16 di entrambi.

«Comune» (κοινόν): l'affermazione ha una vasta applicazione e apparentemente comprende non solo comunità umane e animali (lo stato; le mandrie), ma altresì cose materiali con una struttura fondata su qualche principio (non mere aggregazioni di vari contenuti). Non ci sono quindi imprese *puramente* cooperative, associazioni nelle quali nessuno governa? E che cosa si potrebbe chiamare «governo» in un composto fisico? Cfr. 1261 a 22 sgg., sulla struttura di una *polis*. Per quanto riguarda il principio guida «nell'armonia», la nota μέση, la più alta del tetracordo, era definita «la guida» ([Aristotele] *Probl.* 920 a 22; per dettagli tecnici, si veda Schütrumpf 1991-2005, I pp. 252-3). Il riferimento al governo applicato a cose non viventi è problematico: Aristotele si astiene dalla discussione, ma è chiaro che la sua mente sintetica vi ha visto una sorta di parallelo.

Alla fine, la persona disgraziata e la persona in una condizione disgraziata evidentemente differiscono, ma come? Forse la prima è (per esempio) grassa perché si concede troppo, la seconda a causa di una disfunzione fisica. In nessuno dei due casi, solo guardando al corpo, possiamo dedurre con certezza che esso ha il dominio sull'anima. Dovremmo «piuttosto» prendere a modello (per farne uso nell'induzione) persone che, senza discussione, hanno le due componenti nel loro rapporto naturale e corretto. Aristotele è fiducioso nel ritenere che noi riconosciamo tale rapporto come naturale non appena lo vediamo.

[26] Aristotele offre tre esempi di rapporti dominante/dominato *negli* esseri viventi, poi due esempi del medesimo rapporto *tra* di loro.

Egli parla: (I) del dominio dell'anima (ψυχή) su tutto il corpo (cfr. 1254 a 28-b 2), poi (II) del dominio di una parte dell'anima (la mente, νοῦς) su un'altra (l'appetizione, ὄρεξις). Non si precisa come i due modelli siano correlati. (I) presenta il rapporto come un semplice duali-

smo al modo di Platone (per es. *Phaed.* 80 a; *Leg.* 726 sgg.), in cui l'anima (razionale) è in qualche modo distinta dal corpo (irrazionale), però all'interno di esso e (idealmente) nella condizione di dominarlo. Questa relazione è senza dubbio convincente come modello per la relazione del padrone con lo schiavo, ma è difficile vedere come possa essere conciliata con la psicologia ufficiale di Aristotele, secondo la quale l'anima è un insieme strutturato di facoltà del corpo attualizzate, dove parlare di governo di uno ad opera dell'altro sembra fuori luogo. (II) è forse più in conformità con tale psicologia: l'anima ha diverse facoltà (qui «parti», come spesso anche nel *de anima*), di cui la più alta è la ragione (si veda, in generale, *Eth. Nic.* I 13). Ma, anche riguardo a questo modello, Aristotele è sempre pronto a parlare di parti come se fossero in un certo senso soggetti indipendenti, quasi mini-persone (per es. *Eth. Nic.* 1102 b 30-2: la parte desiderante e appetitiva è docile e obbediente alla ragione). È bravo nel costruire per via di induzione la sua serie di figure, scoprendo il governo del padrone, dell'uomo di stato, e del re *dentro* l'individuo; deve, quindi, trovare lì i corrispettivi dei governanti e governati della vita reale; e ciò impone una psicologia piuttosto grezza.

In che modo si realizza il governo della mente sul desiderio «secondo un potere politico o regale»? Entrambi questi governi sono su persone libere e consenzienti, e sono per il loro bene (1255 b 20, 1277 b 7-9, 1333 a 3-6); e uomini politici e re sono governanti razionali di soggetti razionali. Quindi parte della questione è che forse la mente deve *convincere* il desiderio (si veda il precedente riferimento a *Eth. Nic.* 1102 b 30, e cfr. anche la nota 27). Ma *l'alternanza* del comando, caratteristica del governo di un uomo politico (1252 a 15-6), è ovviamente esclusa tanto tra le parti dell'anima, quanto tra le parti del nucleo familiare. In effetti Aristotele parla di alcune forme di governo di uno stato come se si trovassero anche nella famiglia (ad esempio 1255 b 19; *Eth. Eud.* 1241 b 27-32), ma in questo caso egli è ben consapevole che vanno fatte alcune riserve (1259 b 4 sgg.). Forse in tali contesti la terminazione -ική dovrebbe essere resa con «governo *come* quello di un re (βασιλική, ecc.)»: cfr. la nota 70.

[27] «Può essere di un altro (e per questo finisce con l'essere di un altro)»: «può» è δυνάμενος, che normalmente significa «in grado di», ma qui a quanto pare significa «con la capacità o potenzialità (δύναμις) di...». Uno schiavo naturale nel corso naturale degli eventi *è* uno schiavo, la proprietà di un altro (ved. I 4).

«Percepisce la ragione da altri ma non l'ha in proprio» rappresenta una buona descrizione delle facoltà intellettuali del personaggio di Lennie in *Uomini e topi* di Steinbeck, il quale può comprendere una serie di ragionamenti, ma non svilupparne uno ed elaborarlo da solo.

L'iniziativa e l'indipendenza nel ragionamento sono cruciali. La completa mancanza della capacità deliberativa nello schiavo (1260 a 12) esige un comando «dispotico», cioè di un padrone; ma la razionalità posseduta dalla facoltà psichica del desiderio, che non la possiede «avendone piena sovranità» (κύριος), bensì «come un bambino che ascolta suo padre» (*Eth. Nic.* 1098 a 3-5, 1103 a 1-3; cfr. 1333 a 16-8) – evidentemente, i *consigli* del padre –, richiede «un potere politico o regale» da parte della ragione. Non è chiaro come questo si accordi con 1260 b 5-7, dove forse si postula che gli schiavi abbiano *più* ragione dei bambini, in particolare quel tipo di ragione che ha bisogno di consigli e ammonimenti.

«Non rispondono... affezioni»: detto anche dei «molti» in *Eth. Nic.* 1179 b 13; cfr. 1281 b 19-20.

[28] I corpi in «posizione eretta»: si confronti, per contrasto, Mr Slope, il prete intrigante in *Barchester Towers* di Trollope. Aristotele pensa che la fisiologia, la sensazione e la ragione siano assistite dalla postura eretta, che egli afferma essere posseduta solo dall'uomo, tra gli animali: *de partibus animalium* 653 a 28 sgg., 656 a 11-4, 686 a 27-32 (cfr. 1258 b 35-9); Teognide, 535-6; Platone, *Leg.* 734 d. Il «contrario» di quello che si prefigge la natura si verifica quando «certi individui» (presumibilmente schiavi *naturali*) hanno il corpo di un uomo libero, ma non l'anima, mentre «altri», forse uomini liberi, pur avendo l'anima di un uomo libero, hanno il corpo di uno schiavo. In questo caso, il corpo inferiore potrebbe davvero impedire o escludere le attività razionali dell'anima? In 1254 b 1-2 si afferma che quell'«impressione» potrebbe realizzarsi. Sui fallimenti della natura, cfr. *de generatione animalium* 778 a 4-9.

[29] Presumibilmente Aristotele non è d'accordo con quello che la gente dedurrebbe dall'estrema eccellenza del corpo; ma, ciò nonostante, nella seconda frase se ne serve in un argomento *a fortiori* a favore dell'anima come fattore determinante della condizione naturale.

L'ultima frase risponde alla domanda, posta all'inizio del capitolo, se c'è «un individuo» che è uno schiavo per natura; essa suona testualmente: «per natura esistono individui che sono liberi e altri che sono schiavi...». L'affermazione sembra attentamente definita: non tutte le persone sono *o* schiavi naturali *o* liberi per natura, ma solo alcune. E il resto, allora? Sono in qualche condizione intermedia, e possono rientrare in entrambi i casi come risultato dell'istruzione e delle condizioni sociali? Oppure Aristotele intende solo che *alcune* persone, di fatto, occupano la loro «naturale» posizione, mentre altri no (alcuni schiavi per natura sono, di fatto, liberi, mentre alcuni, naturalmente liberi,

sono di fatto schiavi)? Queste ultime possibilità costituiscono il tema del capitolo successivo.

[30] *La polemica sulla giustificazione della schiavitù.*

In generale, nell'antica Grecia, la schiavitù era data per scontata. Questo capitolo particolarmente difficile costituisce per noi (insieme con la fine del cap. 1) la testimonianza principale che essa corrispondeva, in una certa misura, a un tema controverso, in ambito legale, popolare e filosofico. Se le scuole di pensiero concorrenti avevano portavoce identificabili, Aristotele non li chiama per nome. Il resto della documentazione è tripartito: (I) affermazioni, esplicite o implicite, soprattutto nel teatro, che alcuni schiavi (in particolare ex uomini liberi) sono moralmente e socialmente altrettanto buoni, se non di più, degli uomini liberi; (II) una dichiarazione (c. 360) del retore Alcidamante, riportata da uno scolio a *Rhet.* 1373 b 18: «La divinità ha lasciato tutti gli uomini liberi; la natura non ha fatto schiavo nessuno» (sul suo contesto e il suo incerto valore di prova, si veda Guthrie, III p. 159 nt. 2, Cambiano, pp. 24-5); (III) una affermazione in un frammento del comico Filemone (fine IV-inizio III sec. a.C.): «Anche se qualcuno è uno schiavo, ha la stessa carne; nessuno è mai nato schiavo per natura, ma è la sorte che rende schiavo il corpo» (fr. 95 Kock). La tendenza comune di (I)-(III) è quella di richiamare l'attenzione su caratteri salienti che accomunano schiavi e uomini liberi, e di farli valere contro la condizione ufficiale dello schiavo, che è, almeno implicitamente, innaturale e quindi, si deve supporre, merita di essere condannata come ingiusta, anche se né in (II) né in (III) si giunge esplicitamente a tali conclusioni e tanto meno si afferma che la schiavitù debba essere abolita (Platone, tuttavia, propugna l'abolizione della schiavitù dei *Greci*: *Resp.* 469 b-c, 471 a). Ulteriore discussione in Newman 1887-1902, I p. 139 sgg. Cambiano recensisce ad ampio raggio gli argomenti che potrebbero essere stati sviluppati in proposito.

È forse a questo tipo di concezione che Aristotele si riferisce alla fine del cap. 3: «per altri l'essere padrone è contrario a natura, perché è solo secondo la legge che esiste la condizione di schiavo e di libero, mentre secondo natura non c'è nessuna differenza. Per tale motivo essa va contro giustizia: è infatti un atto di violenza». È importante, seppure non facile, riconoscere fino a che punto questo sia un resoconto/sintesi, o una ricostruzione, o un'integrazione, nei termini di concetti aristotelici, degli argomenti degli avversari della schiavitù. In ogni caso, *due* ragioni sono date per cui la schiavitù è ingiusta: (I) è contraria alla natura, (II) è il risultato di un atto di violenza. (I) La giustizia è presumibilmente una giustizia *distributiva* (ved. *Eth. Nic.* V 3): schiavo e uomo libero, essendo uguali per natura, hanno un uguale diritto alla libertà (così come, per un'uguaglianza «numerica» e non «propor-

zionale», i democratici rivendicano uguale potere politico per ogni uomo, dal momento che ciascuno è libero allo stesso modo: ved. V 1, e cfr. *Eth. Nic.* 1131 a 24-32). (II) Dall'affermazione che la schiavitù è il risultato di un atto di violenza discende come conseguenza che, se è un atto di violenza, allora è ingiusto. In termini aristotelici: «uno schiavo è stato a viva forza spostato dalla sua naturale posizione di uomo libero» (Cambiano, p. 38, che cita, tra le altre cose, *Eth. Nic.* 1110 a 1-4; *de generatione et corruptione* 333 b 26-30) e questo lo priva della scelta morale e della libertà d'azione che gli appartengono per natura (cfr. Keyt 1993, pp. 138-9). Se tutto questo rappresenta correttamente il punto di vista degli avversari della schiavitù, la loro pretesa dovrebbe equivalere, almeno implicitamente, a una dottrina della giustizia naturale, cioè del diritto naturale di tutte le persone a non essere rese schiave.

Il cap. 6 è destinato ad affrontare *questa* controversia? Forse no, o non del tutto in questi termini. Infatti, fino al riepilogo finale del capitolo, la natura compare – a parte un contrasto implicito tra la natura e la legge («anche per effetto della legge») in 1255 a 5 – solo in veste di obiezione dello stesso Aristotele ai difensori della schiavitù indotta dalla violenza (cfr. 1255 a 21-b 4). Nell'intricata analisi della controversia di 1255 a 3-21, essa non ha alcun ruolo: la discussione si gioca interamente nei termini di legge, bene, virtù, giustizia e forza. Agli oppositori della schiavitù si concede solo di esprimere indignazione e disprezzo («intollerabile», «non senso»); ma non sono *loro* che si appellano alla natura; e la tesi dell'uguaglianza in Alcidamante e Filemone non è affrontata, perlomeno direttamente.

Il dibattito che si svolge in 1255 a 3-21, tra i difensori della schiavitù e i suoi avversari, è scritto confusamente e genera forti conflitti di interpretazione. L'analisi più minuziosa è quella che ne ho dato in Saunders 1984 e che di seguito riassumo; più brevi sono quelle di Goldschmidt, in partic. pp. 153-6, e di Schofield, in partic. pp. 23-7. Sul ruolo della forza in questo capitolo, e sul «principio di anticoercizione» nel pensiero politico di Aristotele, ved. Keyt 1993.

1. I *difensori* («altri», 1255 a 11 e 18) della schiavitù imposta con la forza affermano che tutti i conquistatori conquistano per mezzo della superiorità di cui godono in un qualche «bene»; che la virtù, quando è dotata di risorse, «può essere grandemente prevaricatrice»; e che la virtù è un bene. Essi sostengono, prendendo lo spunto da alcuni casi di schiavitù forzata in cui quel «bene» è la virtù, che così sia *sempre* («la violenza non sembra aliena dalla virtù»); e, con un breve passo dalla virtù alla giustizia, affermano che la riduzione in schiavitù forzata sia sempre giusta.
2. Gli *avversari* («alcuni», 1255 a 11 e a 17) della schiavitù imposta con la forza sostengono, a partire dai casi in cui quel «bene» *non* è

virtù, che il passaggio dalla virtù alla giustizia non possa *mai* essere preso in considerazione e che, anzi, parlare di «giustizia» in riferimento alla schiavitù imposta con la forza sia un «non senso». Entrambe le parti in modo illegittimo inferiscono una regola generale da casi particolari.

3. La *sovrapposizione*. Il difensore (della schiavitù) estende a torto la sua tesi per comprendere quei casi in cui il «bene» *non* è virtù; questi casi sono il legittimo «territorio» che deve essere sfruttato dagli avversari (della schiavitù). L'avversario (della schiavitù), a sua volta, estende a torto la sua tesi per comprendere quei casi in cui il «bene» *è* la virtù; questi casi sono il legittimo «territorio» che deve essere sfruttato dai difensori (della schiavitù).
4. Il «districamento» (letteralmente la «separazione» o lo «stare in posizioni separate») degli argomenti si verifica quando ogni parte si ritira nel suo territorio legittimo. Di conseguenza, *né* l'affermazione che «l'uso della forza per ridurre in schiavitù è sempre accompagnato da virtù», *né* l'affermazione che «l'uso della forza per ridurre in schiavitù è sempre *non* accompagnato da virtù» sono in conflitto con il principio che «bisogna affidare all'uomo di superiore virtù il compito di comandare e di fare da padrone», che è precisamente la posizione di Aristotele, ben disposto a legittimare l'acquisizione di schiavi *naturali* con la forza (1255 b 37-9, 1256 b 20-6, cfr. 1324 b 32-41). Le altre tesi sono presumibilmente le posizioni non identificate esposte all'inizio del capitolo, *prima* del loro «districamento».

Così, fino a quando ogni parte rimane nel suo proprio territorio, Aristotele concorda con entrambe. Però non è disposto a lasciare che i difensori (Trasimaco, Callicle, in Platone, *Resp.* 338 c sgg. e *Gorg.* 483 d) possano affermare impunemente che «la giustizia è la legge del più forte», perché ciò gli impedirebbe di dire: «quest'uomo sta governando, ma non dovrebbe» (poiché *non* è superiore in virtù). Né intende permettere agli avversari di dire che la giustizia è un «non senso», quando sia applicata alla schiavitù imposta con la forza; egli sostiene infatti che è «giusto» imporla a schiavi naturali.

Se questa ricostruzione è corretta, siamo di fronte a un bell'esempio del modo di procedere di Aristotele (cfr. *Eth. Nic.* 1145 b 2-8, 1146 b 6-8): egli propone punti di vista opposti, ricostruisce il ragionamento che sa – o suppone – nascosto dietro di essi, elimina errori e lascia che ciò che ritiene essere la verità domini il campo. Nel nostro caso, non è una verità che avrebbe pienamente soddisfatto entrambi i contendenti.

[31] «Per legge si intende...»: naturalmente non c'era nessuna legge del genere. Aristotele, o la scuola di pensiero che sta presentando, vuol di-

re che la legge, in generale, riconosce gli schiavi come proprietà privata, e non ha alcun riguardo per la giustizia dell'istituzione stessa: ha accettato una comune «convenzione» in base alla quale ciò che è conquistato diventa proprietà dei conquistatori. Poiché diritto e giustizia erano comunemente pensati come antitetici alla forza, gli avversari della schiavitù possono riferirsi paradossalmente e in senso spregiativo a «questa "giustizia" (o "diritto")», δίκαιον. Il latore di una imputazione di illegalità (γραφὴ παρανόμων) rivendica che una (proposta) norma giuridica è *il*legale; gli avversari della schiavitù proclamano che la giustizia della legge sugli schiavi è *in*giusta; ma, in verità, tentano di ridefinire il concetto di giustizia. Usano una tecnica familiare: rimproverano a qualcuno/qualcosa di non riuscire a mantenere i propri standard (gli umanisti a volte pretendono di essere più cristiani dei cristiani).

[32] «... la contesa si riduce a una semplice disputa sul giusto». Sono parole non semplici: la giustizia è, infatti, la questione centrale. Un'alternativa al mio punto di vista (ved. la nota 30) potrebbe essere (nel discorso dei difensori): «La nostra affermazione che la violenza comporta virtù risponde al tuo rimprovero che noi legittimiamo la prima delle due; così si lascia in gioco solo la questione della giustizia; ma la *legge* è giusta, e la legge sancisce la schiavitù, in ragione di quello che è, dopo tutto, un *accordo* (1255 a 6) sui diritti del più forte. Così la schiavitù è giusta». In tal caso, perché tutto questo chiasso sul «bene» e sulla virtù? È possibile che fosse effettivamente un argomento indipendente? Sicuramente no; e coloro che fanno affidamento esclusivamente sulla legge sembrano essere trattati separatamente, nel paragrafo successivo («Alcuni... considerano...»).

«Non senso» rende ἄνοια, congettura di Ross stampata nel testo di Oxford; εὐήθεια di Richards («ingenuità») è possibile (cfr. *Resp.* 348 c). I manoscritti hanno εὔνοια, «generosa disposizione d'animo»; se un senso se ne può trarre, è elusivo (ved. Schofield, p. 24 nt. 1, ma cfr. Brunt, p. 353).

[33] Il paragrafo tratta di un apparente sottogruppo di difensori della schiavitù: coloro che non hanno il coraggio delle proprie convinzioni. Nonostante si attengano ostinatamente al principio che «la legge è giustizia» (cioè che, per accordo legale, la schiavitù in guerra è giusta, cfr. *Sophisticae Refutationes* 173 a 11-2), introducono il criterio del merito, che è fatale per la loro posizione. Aristotele coglie l'occasione al volo e sostiene che, in effetti, essi vanno in cerca di schiavi *naturali*. Ma questo è vero solamente sulla base del suo presupposto – che, stando al filosofo, è condiviso dai difensori – secondo cui la virtù e il vizio sono determinati geneticamente (per la sua indecisione su questo punto, si veda però la nota 80 al libro II). Tuttavia, dire che qual-

cuno è «degno» di essere uno schiavo non obbliga a credere che egli lo meriti sulla base della sua natura; egli può meritarlo come punizione, per un vizio *acquisito*. L'osservazione finale di Aristotele è un preciso *avvertimento*, cfr. 1286 b 22 sgg. Teodette è un poeta tragico del IV secolo, di cui qui si cita il fr. 3 Snell.

[34] È in gran parte un *riassunto* delle conclusioni principali dei capp. 3-6, fino all'annuncio finale, casuale e sorprendente, che l'amicizia (φιλία) è possibile tra padroni e schiavi «che accettano la loro condizione naturale», ma non nei casi di schiavitù forzata «legale», quando le (non naturali) reazioni indignate degli schiavi all'ingiustizia subita la impediscono (ma non potrebbe anche uno schiavo «naturale», un tempo libero ma ora ridotto in schiavitù, essere indignato?). Rinvio l'analisi dell'amicizia tra padrone e schiavo a I 13, che si occupa, tra le altre cose, del carattere morale dello schiavo.

[35] *L'abilità richiesta per comandare gli schiavi.*

Questo capitolo pone, in piccolo, la questione della portata e natura della conoscenza che devono avere i vari tipi di governanti. In base al principio di 1254 a 24-7, migliore è chi riceve gli ordini, migliore è il lavoro prodotto; e questo fa sì che le opere degli schiavi, anche se buone, siano meno buone nel contribuire alla vita del loro padrone e della sua famiglia, per il fatto che il ruolo che essi ricoprono è solo servile. Ora, se l'arte padronale di governare lo schiavo consiste nel determinare i fini del suo lavoro, quanto serve al padrone stesso avere una cognizione specifica dei processi tecnici? Non serve affatto, spera Aristotele; a quanto pare, il suo ruolo è quello di dare ordini, indicando le politiche e gli obiettivi (cfr. I 13). Il compito dello schiavo è in effetti quello di svolgere il lavoro; questo, apparentemente, in virtù della *sua propria* conoscenza; e presumibilmente egli segue il ragionamento del suo padrone, dal momento che non ha nessun altro sotto di lui da governare in modo indipendente (1254 b 20-3). Ma come fa il padrone, soprattutto se non ha un sorvegliante (schiavo o libero), a dare buoni ordini se trascura o ignora procedure e metodi corretti? C'è una certa tensione nel pensiero di Aristotele: in pratica lo schiavo dovrebbe essere un'estensione del corpo del suo padrone (I 4), e da lui dovrebbe essere educato a un certo grado di virtù (1260 b 3-4); e tuttavia il padrone dovrebbe prendere le distanze dalle sue attività (cfr. 1277 a 33 sgg.).

Una tensione simile si manifesta in tutta l'argomentazione. Lo stesso uomo deve essere padrone, capofamiglia, marito, padre, e uomo politico. Se vuole deliberare e dettare i fini in tutti questi ambiti di condotta, quanto ampia e profonda dovrà essere la sua conoscenza tecnica degli strumenti che bisogna avere in ciascuno di essi? Aristotele si preoccupa di ribadire che la conoscenza politica, cioè la conoscenza posse-

duta da un uomo politico, dovrebbe essere onnicomprensiva (ved. la nota 1); eppure, chi la esercita per professione deve cercare il tempo libero e la filosofia.

[36] Il governo sugli schiavi si distingue – sul modello della famiglia (ved. 1252 a 7-16: con «alcuni» si intende ancora Platone) – da altre forme di governo, soprattutto dal governo sui cittadini di pari diritti che normalmente si avvicendano nelle cariche. Il pensiero che ogni governo, compreso quello del padrone, esiga un corpo di *conoscenze* suscita le preoccupazioni espresse nelle frasi che seguono.

[37] Comunque Aristotele sembra riluttante ad ammettere l'esistenza di una conoscenza propria del padrone, e certamente non sarebbe affatto d'accordo con l'idea platonica che deve trattarsi della medesima conoscenza che il padrone eserciterà nell'agire come altri *governanti* all'interno della stessa famiglia (cfr. 1253 b 8-14, 18-20). Ma, anche se ammettessimo che il padrone, l'uomo libero, e gli schiavi siano così classificati a causa del genere di persona che sono (cioè del grado di virtù che hanno), le conseguenze non sarebbero chiare. Il principio si applica solo a loro, e non al capofamiglia, all'uomo politico, ecc.? Difficilmente il carattere è un'*alternativa* alla conoscenza specifica del comando che si esercita nella propria posizione, come Aristotele a malapena ammette («*potrebbe* darsi»).

[38] C'è forse una vena di umorismo nella descrizione del lavoro del sorvegliante (che potrebbe essere lui stesso uno schiavo: Senofonte, *Oec.* XII 3) come un «ufficio» (τιμή, onore, *status*). La cattura di schiavi *naturali* è giusta: 1256 b 20-6. «Alle due precedenti»: non sono l'arte di governare e la filosofia, ma la conoscenza del padrone e la conoscenza dello schiavo. La discussione ora passa dall'uso degli schiavi al loro acquisto, e quindi a tutti gli altri beni e all'acquisizione in generale, una questione già sollevata in 1253 b 11-4, ma tenuta da parte e posposta alla discussione relativa alla schiavitù in 4-7.

[39] *Gestione della casa e acquisizione naturale.*

Il tema di questo capitolo e dei tre successivi è l'arte di acquisire beni o ricchezze: χρηματιστική (τέχνη) in senso ampio (a volte κτητική [τέχνη], «arte di acquisire proprietà»). Aristotele distingue 10 fonti di acquisizione, e un primo prospetto può essere utile:

Cibo

1. Latte, ecc., per gli animali appena nati, compresi gli esseri umani.
2. Le piante, gli animali, per le fasi successive della vita.
3. Gli esseri umani (1324 b 36-41).

Proprietà
4. Le piante e gli animali, diversi da quelli da mangiare; i minerali.
5. Bottino.
6. Schiavi, servi.
7. Scambi: beni in cambio di beni.
8. Scambi: beni in cambio di denaro.
9. Commercio: massimizzazione dei profitti provenienti da 8.
10. Usura.

Quando parla a favore della conformità alla natura, Aristotele passa da uno all'altro di questi oggetti per via di induzione. In altri casi, quando parla contro di essa, Aristotele interrompe il processo di induzione. Quanto è valido questo modo di ragionare?

[40] Il «metodo che ci è consueto»: l'analisi in parti costitutive; ved. 1252 a 17-23 (le parti dello stato) e 1253 b 1-8 (le parti della casa). In quei casi le parti andavano a formare un insieme strutturato, ma è piuttosto difficile vedere come ciò possa valere per le parti (ossia i metodi) dell'acquisizione, in quanto esse variano nettamente da comunità a comunità (1256 a 19-b 20). Forse Aristotele pensa che ci sia una combinazione ideale di alcune di esse (1318 b 9 sgg. ne è un accenno).

«Branca» o «attività subordinata»? Non è una questione puramente accademica: come nel cap. 7, Aristotele si interessa dello stile di vita di coloro che amministrano la vita familiare, i quali hanno bisogno di tempo per essere uomini politici. Contrariamente alla credenza popolare (ved. per es. 1257 b 24-31; Senofonte, *Oeconomicus* III 15), è dell'idea che non dovrebbero preoccuparsi dell'acquisizione di beni, ma solo di dirigerne l'utilizzo (ved. 1256 a 10-9 e, sulla specializzazione delle funzioni, 1252 a 35-b 5, 1273 b 8-17). «Branca» implicherebbe che l'acquisizione sia parte del suo dovere; «attività subordinata» lo autorizzerebbe a delegare ad altri questo compito. Se l'acquisizione è un'azione ausiliaria, allora non è chiaro se sia del genere di quelle che forniscono strumenti o materiali; ma che cosa comporta una tale differenza? In ogni caso, il punto essenziale è che l'abilità nell'acquistare fornisce risorse al capofamiglia, il quale è concepito sull'analogia dell'artigiano, con i suoi strumenti e un prodotto, costituito dalla felicità (1253 b 23 sgg., 1256 b 36-7); è caratteristica degli artigiani non avere bisogno di risorse *illimitate*: 1257 b 24-31.

[41] Un paragrafo complicato. (I) In luogo di «attività subordinata» si dice «di specie diversa», con il che probabilmente si intende «diversa (dalla gestione della casa) *ma subordinata ad essa*». (II) Una domanda simile è quindi posta a proposito dell'agricoltura: è una parte della capacità di *acquisizione* o un'altra attività? È così evidente che la risposta

corretta sia la prima che qualsiasi alternativa sembra a dir poco enigmatica. Un senso può essere nitidamente ristabilito congetturando, in 1256 a 17-8, «(arte della) gestione della casa» (οἰκονομικῆς) al posto di «crematistica» (χρηματιστικῆς). Aristotele, cioè, chiede: (I) se la capacità di acquisizione in generale faccia parte della gestione della casa, (II) se una particolare forma della capacità di acquisizione (l'agricoltura) faccia parte della gestione della casa, forse pensando che la risposta a (II) possa suggerire una risposta a (I). Più avanti, alla fine del capitolo, la risposta a (II) è affermativa: si veda la nota 47.

Aristotele non si sta domandando *se* coloro che gestiscono la famiglia si impegnano nell'agricoltura o in qualsiasi altra forma di acquisizione (è chiaro che lo fanno); si chiede, invece, se sia opportuno che lo facciano di persona piuttosto che delegare questi compiti ad altri, dovendosi occupare di incarichi più importanti (1255 b 30-40). La risposta è, almeno in linea teorica, che tale compito si debba «delegare» (VII 9, in generale; ma cfr. la fine di questo capitolo). Ma, con il procedere dei capp. 8-11, emerge un'altra preoccupazione: l'agricoltura è una di quelle forme di acquisizione nelle quali bisognerebbe impegnarsi, perché è perfettamente naturale, mentre le forme innaturali non dovrebbero essere praticate da nessuno. Così si volge all'agricoltura come primo tema; passerà poi a forme di acquisizione la cui conformità a natura deve essere argomentata. *Mutatis mutandis*, ha usato la stessa tecnica nell'argomentazione a sostegno della naturalità dello stato: Aristotele affronta per prime le forme di organizzazione *palesemente* naturali.

[42] Di conseguenza, Aristotele si impegna in una lunga rassegna delle innumerevoli varietà di ciò che sembra essere il modo più *naturale* di acquisizione, cioè quello di prendere il cibo direttamente dall'ambiente *naturale*. La sua discussione è, comunque, più complessa di quanto il ritornello suggerirebbe. È essenziale per la sua biologia che i corpi animati si formino e organizzino in modo tale da mantenersi in vita tenendo conto del loro particolare ambiente; la natura ha fatto sì che possano prendere il cibo e altre risorse da essa stessa (ad es. *de partibus animalium* 658 b 33-659 a 9). Per questo, necessariamente, i loro modi di vita differiranno ampiamente, in conformità con (*inter alia*) il tipo e la disponibilità di diversi generi di cibo (*Hist. an.* 588 a 17-9, cfr. 487 a 14 sgg.). Inoltre, ogni specie animale ha un'affinità fisica con il proprio ambiente, essendo stata formata da esso; il cibo che lì le si offre è «dolce»; in tal modo prospera, avendo del cibo adatto a sé (*Hist. an.* 589 a 6-10, 590 a 8-12, 595 b 23-7: ved. «disponibilità» in 1256 a 26 e «gusti» in 1256 a 27; e cfr. «un buon tenore di vita» in 1256 b 3). Tuttavia, dobbiamo guardarci dall'attribuire ad Aristotele la tesi che gli animali si sono storicamente evoluti nelle loro forme attuali sotto la *pressione* esercitata dall'ambiente: le specie sono eterne e sono sempre

state le stesse, perché la natura le ha prodotte così. Né la quasi personificazione della natura implica necessariamente un intelletto cosmico che ha progettato tutto il mondo come lo conosciamo, in tutti i suoi dettagli (ved. la nota 45). Aristotele intende solo che gli animali sono (in qualche modo) fatti su misura *per* vivere nei loro rispettivi ambienti. È in questo senso che alcuni alimenti, le modalità con cui acquisirli, e gli stili di vita che ne conseguono, sono «naturali» per certi animali, tra cui (come afferma nelle frasi seguenti) gli esseri umani.

[43] Inaspettatamente compare la parola «predatore», per quanto ne si voglia attenuare l'accezione (discussioni in Newman 1887-1902 e Schütrumpf 1991-2005, *ad loc.*), giacché implica un qualche tipo di furto, e ci si chiede con stupore come un'azione immorale possa essere naturale. Tuttavia, Aristotele potrebbe voler solo indicare dei fatti; in caso di contestazione, forse avrebbe detto che, nonostante la caccia sia di per sé naturale e virtuosa, ha bisogno del controllo della ragione (cfr. le virtù «naturali» in contrasto con le virtù razionalmente dirette in *Eth. Nic.* VI 13, inizio, e anche 1338 b 23-4), e questo comporterebbe l'eliminazione di quel tipo di caccia che è la razzia.

La completezza dell'enumerazione di Aristotele ci induce a dimenticare che il rifornimento di cibo non è l'unico elemento che determina lo stile di vita: egli omette, ad esempio, il clima, il terreno e il bisogno di alloggio e di difesa. Ma forse il cibo, per la sua necessità e urgenza, è il *principale* elemento determinante: impone il luogo in cui si vive e, di conseguenza, il clima di cui si gode, i materiali da costruzione disponibili, ecc.

[44] «Attività di produzione autonoma» (αὐτόφυτον): «che cresce naturalmente» (-φυτον) «da sé, dal di dentro» (αὐτο-). L'assenza di uno scambio di prestazioni denota una forma di economia primitiva (cfr. 1257 a 19-21). «Come il bisogno li costringe a unirsi, così si adattano a vivere»: la *natura* li unisce, forse perché alcuni stili di vita, anche se naturali, non sono sufficienti a vivere isolatamente. La natura «costringe», nel senso che, se una creatura non riesce ad adottare lo stile di vita che essa le assegna, muore. Ma questo vale più per gli animali che per gli uomini. Un uomo non *deve* vivere come un nomade piuttosto che come un predatore, perché la sua capacità di deliberare e scegliere lo rende capace di rispondere alle necessità, in particolare mediante l'uso di strumenti.

[45] Il paragrafo contiene uno spostamento significativo dell'argomentazione. Nei paragrafi precedenti, (*a*) l'approvvigionamento alimentare determinava i vari stili di vita degli animali; ma ora apprendiamo (*b*) che i vari animali determinano quale cibo la natura fornisce loro. Il rap-

porto è stato invertito. Senza dubbio il caso (*b*) consente ad Aristotele di portare a sostegno qualche elemento tratto dal tipo di teleologia popolare presente, ad es., in Senofonte, *Mem.* I 4, 5 sgg., IV 3, specialmente 10 (assistenza divina per l'umanità). Ma la vera ragione è che, per sostenere la legittimità di alcuni tipi di acquisizione sulla base della loro naturalità, non è sufficiente mostrare la naturalità dei *metodi* di acquisizione che rispondono ai rifornimenti disponibili; questo perché certe fonti di approvvigionamento non sono naturali. Aristotele deve mostrare anche la naturalità di (alcune) *fonti* per gli animali, come esse siano «a portata di mano» per natura. Il quadro completo consiste in una reciproca determinazione dei metodi di *acquisizione* dalle fonti a disposizione, e delle fonti dai metodi a disposizione dei diversi animali, cioè nell'ambito delle loro capacità naturali. E il fatto che solo alcune, e non altre, fonti siano *naturali* potrebbe essere importante per confutare chi deprecа l'uccisione degli animali (cfr. ad es. Platone, *Leg.* 782 b-d); certamente lo è per quanto riguarda l'argomento (in 1256 b 20-6) contro gli avversari della schiavitù. Sulle «cause materiali» come essenziali per la «causa finale» o «fine», si veda *Phys.* 200 a 34-b 8.

È rilevante il fatto che l'argomento non muove da ciò che è il comportamento animale per trarre conclusioni su ciò che il comportamento umano dovrebbe essere o può legittimamente essere. Aristotele non va sostenendo che gli uomini dovrebbero adottare le medesime fonti e gli stessi metodi degli animali. Si è giunti alla determinazione del comportamento animale naturale e del comportamento umano naturale con un ragionamento di questo tipo: poiché la natura alla nascita «dà» cibo in qualche forma a tutti gli animali, uomini compresi, allora deve farlo anche in seguito, nel corso delle loro esistenze. Nonostante la fiduciosa espressione «così, in modo simile», l'inferenza dall'infanzia all'età adulta è debole, in ragione della sua ampiezza. Sarebbe completamente fuori luogo negare che il latte materno sia, per natura, «per» il suo bambino; ma non è evidente che la pecora o i funghi velenosi siano «per» qualcosa o, comunque, che lo siano alla stessa stregua del latte; perché sono in gioco sforzo, abilità e scelte (come egli stesso ammette: «se non tutti, certo la maggior parte degli animali selvatici»). In realtà ci sono tutti i tipi di restrizioni che Aristotele stesso vuole imporre. Limita gli animali all'utilizzo delle piante, ma sa perfettamente che alcuni animali si mangiano l'un l'altro (*Hist. an.* 592 a 24-5); anche alcuni uomini lo fanno (1338 b 19-21), ma non dovrebbero (1324 b 39-41). Siamo forse «dati» dalla natura per essere mangiati dagli animali? I principî che controllano le restrizioni non sono chiari.

Un modo di affrontare il problema potrebbe essere quello di invocare in nostro aiuto la «scala della natura» reperibile nelle opere biologiche di Aristotele (ad es., *Hist. an.* 588 b 4 sgg.); poi, sulla linea della teleologia naturale, si potrebbe supporre l'esistenza di forme inferio-

ri di vita «per» forme più alte, cioè più razionali. Pertanto, che l'uomo diventi cibo per animali può essere considerato *in*naturale (cfr. Miller 1991, p. 235, sulle implicazioni di 1333 a 21-4). Ma fino a che punto una tale ecologia naturale sia indicativa, e faccia parte, di una grande teleologia universale antropocentrica, non è chiaro. Si possono addurre buoni argomenti a favore di una tale visione del mondo in Aristotele (ved., ad es. Sedley, con la risposta di Wardy), ma alcuni la negano, e trovano in questi paragrafi un senso meramente fattuale o relazionale dell'espressione «per il bene di»: gli animali sono posti al servizio degli interessi degli uomini, per i quali sono realmente essenziali; ma solo in questo senso sono «per» loro (cfr. Wieland, p. 158 sgg.; Balme, pp. 278-9). «Tale disponibilità del cibo» (κτῆσις, 1256 b 7-8): in senso concreto (abbondanza di cose), oppure con riferimento al modo di acquisizione che Aristotele considera come naturale, quello che consiste nel prendere il cibo dall'ambiente. «Fin dal primo momento della nascita»: cfr. 1254 a 23 (e nota 24). Sulla biologia, cfr. *de generatione animalium* 732 a 29-32, 752 b 15-28.

46 La restrizione della guerra (eccezion fatta per la guerra difensiva, presumibilmente) alla riduzione in schiavitù forzata di schiavi «naturali» è, in parte, spiegabile sulla base dei principî di I 3-7; eppure, Aristotele non spiega perché un gruppo di uomini non dovrebbe considerare un altro gruppo come uno strumento «a proprio vantaggio», e quindi attaccarli e ucciderli, e anche mangiarli. Senza dubbio, non sarebbe giusto: le vittime meriterebbero moralmente di vivere (ma, poiché gli animali non sono agenti morali, non possono invocare quella difesa: non hanno diritto a nulla). Ma la questione è oscura: Aristotele esclude tutto ciò che non serve al suo scopo immediato. Certo, egli non ha la minima concezione dei «diritti» degli animali.

47 A dispetto del desiderio di Aristotele che il capofamiglia si limiti all'*uso* della proprietà (1255 b 30-40, 1277 a 33 sgg.), qui viene chiaramente asserito che una parte dell'arte dell'acquisizione (κτητική), vale a dire l'agricoltura e la pesca, ecc., rientra nelle abilità del capofamiglia (cfr. 1253 b 23-5, 1257 b 19-20). In 1258 a 34, tuttavia, su certi aspetti egli ritorna sui suoi passi, e parla di nuovo dell'arte «sussidiaria». La tensione nel suo pensiero è ancora una volta evidente: egli considera ogni competenza come se avesse una funzione e uno scopo separati e distinti (cfr. Platone, *Resp.* 345 e-347 a), e desidera, pertanto, che sia praticata da persone diverse: ma questa pretesa è troppo netta e ordinata per la realtà della vita.

Nella parte finale del capitolo (1256 b 7 sgg.) la discussione si allarga, in tre direzioni: (I) dal cibo a oggetti e strumenti, ma, a quanto pare, solo quelli derivati da fonti biologiche (1256 b 19-20): c'è una

tacita opposizione con l'attività estrattiva (e, stranamente, con quella della lavorazione del legname): ved. 1258 b 31; (II) dalla famiglia allo stato: alle autorità dello stato è riconosciuto qualche ruolo economico, ma non è chiaro quale precisamente si intenda, cfr. 1259 a 33-6, 1299 a 23; *Eth. Nic.* 1094 a 26-b 7; (III) dalla valutazione del criterio di naturalità della fonte (cfr. 1257 b 19-20) alla valutazione dei criteri di sufficienza e di eccesso nella proprietà: cfr. *Eth. Nic.* 1179 a 1-19. La polemica contro l'accumulo di ricchezza illimitata è sviluppata in seguito, 1257 b 24-1258 a 14. Il riferimento a Solone è al fr. 13, 71 W.

Per analogia e induzione, ci siamo allontanati rapidamente dal latte materno. Si confronti I 2 che cominciava con individui isolati e si concludeva con lo stato. Tale facilità nel procedere è caratteristica degli argomenti basati sulle considerazioni relative a ciò che è naturale.

[48] *Origine, sviluppo e varietà dello scambio.*

I lavori più chiari e convincenti sulla teoria economica di Aristotele, ai quali il mio deve molto, sono quelli di Meikle (1991a, 1991b, 1994, 1995); ma i saggi stimolanti di Soudek e di Finley 1970 sono ancora degni di essere letti. Si veda Meikle 1991a, p. 170 sgg. per una rassegna delle interpretazioni moderne, soprattutto marxiste, e R.W. Miller per un confronto diretto di Marx con Aristotele riguardo a questi temi e ad argomenti connessi.

Nelle discussioni di questo capitolo e del successivo è di vitale importanza mantenere distinte quattro varietà della «crematistica», cioè dell'arte di acquisizione dei beni:

(*a*) quella proveniente direttamente dalla natura, vale a dire piante, animali;
(*b*) quella mediante lo scambio diretto di beni tra due parti, senza denaro: il baratto;
(*c*) come (*b*), ma con il denaro come semplice sostituto per i beni;
(*d*) il commercio, con l'obiettivo di massimizzare il profitto.

In *Eth. Nic.* V 5 Aristotele cerca di definire la giustizia con «comunità che implicano scambio», κοινωνίαις ἀλλακτικαῖς (sulle caratteristiche delle κοινωνίαι in generale, ved. la nota 2). Questo capitolo dell'*Etica Nicomachea*, presumibilmente, precede I 9, ed è notoriamente difficile; tuttavia è essenziale per la piena comprensione della rilevante dottrina economica con cui ora ci confronteremo.

Aristotele afferma in *Eth. Nic.* V 5 (I) che l'uguaglianza è essenziale per lo scambio (ἀλλαγή) e (II) che la commensurabilità è essenziale per l'uguaglianza. (I) Per «uguaglianza» egli intende uguaglianza *proporzionale* (per es. 100 scarpe sono pari a una casa), non uguaglianza *aritmetica* (ad es. una scarpa = una casa); questo significa che, fino a quando le parti non si mettono d'accordo sul rapporto di valore tra

scarpe e case, nessuno scambio è possibile. (II) E come possono essere commensurabili le scarpe e le case? Il denaro, anche se inventato come un termine intermedio e una misura con cui la commensurabilità può convenientemente essere espressa (*Eth. Nic.* 1133 a 19 sgg., b 16-7; cfr. 1164 a 1-2), non è lo strumento della sua realizzazione: giacché lo scambio sulla base di uguaglianza proporzionale viene prima del denaro (1133 b 26-8). La funzione del denaro è garantire uno scambio *successivo*: siccome il suo valore rimane pressoché costante, ricevo denaro per i miei beni, nella fiducia di poterlo offrire in seguito a qualcun altro per beni di valore equivalente. Ed è per questo che ad ogni cosa si deve applicare un valore monetario, presumibilmente una volta per tutte (1133 b 10-3; ma sull'inflazione cfr. 1306 b 9-16, 1308 a 35-b 10). «Nella realtà, cose così diverse non possono essere commensurabili, ma possono esserlo abbastanza da rispondere a un bisogno (χρεία)» (1133 b 18-20, cfr. b 6-10, a 25-8). In effetti, Aristotele non spera di poter stabilire principî generali di commensurabilità, e stabilisce un'uguaglianza proporzionale di tipo pragmatico: le due parti di uno scambio hanno diversi beni in proprietà, differenti bisogni (cfr. 1156 a 21-2) e, senza dubbio, temperamenti e capacità di contrattazione diversi; nondimeno ciò che accettano sia uguale *è uguale* ai fini dello scambio che realizzano (cfr. 1164 b 6-21).

È il «bisogno», quindi, quello che per Aristotele si avvicina di più a una base di commensurabilità. Egli presumibilmente lo concepisce in un senso ristretto; quello di cui ho bisogno (per vivere una vita «felice») è diverso da quello che io, per errato calcolo, desidero ed è normalmente qualcosa di meno (cfr. 1257 b 40 sgg.; *Eth. Nic.* 1178 b 33 sgg.). Non deve essere confuso con il termine moderno «domanda», perché la «domanda» di un bene da parte del singolo consumatore è determinata dall'interazione dei suoi gusti e preferenze con i prezzi correnti e il suo livello di reddito e di ricchezza. Questo è un concetto più complesso, con una dimensione psicologica, ma non morale.

Agli occhi di Aristotele, l'accordo sull'uguaglianza è di fondamentale importanza, perché, in altri contesti di reciprocità proporzionale, gli uomini mal sopportano di essere perdenti, cioè di non essere alla pari; per esempio, considerano una situazione di schiavitù quella in cui non possono restituire male per male: «lo stato si conserva grazie alla reciprocità proporzionale» (1132 b 33 sgg., cfr. 1126 a 4-8). Pertanto, nelle «forme associative basate sullo scambio» e nell'interesse dell'armonia civica, gli oggetti dello scambio devono essere uguali (o, almeno, si dovrebbe presumere che lo siano). Quando non lo sono e, ad esempio, la forte domanda lascia bisogni insoddisfatti a causa dei prezzi alti, o esiste un monopolio, può esserci conflitto sociale (cfr. 1259 a 6-23). È vero che Aristotele ignora molti fattori che influiscono sui prezzi, ad esempio la concorrenza, e che per un economista mo-

derno sono di interesse cruciale; nondimeno, egli descrive una teoria economica di un certo tipo: è interessato al funzionamento del mercato, come conseguenza di (ciò che egli sostiene essere) percezioni della morale che gli uomini hanno; e in questo anticipa la visione di molti economisti di oggi, in base alla quale lo studio dell'economia non può essere propriamente condotto senza un riferimento alla psicologia degli operatori economici. L'accento sulla *uguaglianza* reciproca in *Eth. Nic.* V 5 è la base concettuale della vigorosa spinta prescrittiva politica ed etica sviluppata in I 9-11.

In *Eth. Nic.* V 5 non si dice nulla circa la naturalità delle varie forme di scambio, e neppure riguardo alle varietà della crematistica che prima abbiamo indicato come (*a*) e (*d*): ci si concentra sull'uguaglianza proporzionale e sulla giustizia degli scambi diretti tra le due parti in (*b*), e, con ogni probabilità, implicitamente in (*c*). Al contrario, in *Pol.* I 9 non si dice nulla sull'uguaglianza e sulla giustizia: non è *in riferimento ad esse* che qui Aristotele denuncia (*d*). Inoltre, I 9 sembra supporre che il desiderio di massimizzare il guadagno sia sempre assente da (*b*) e (*c*), e che sia sempre presente nel commercio (*d*). Questa però non è una posizione convincente. Nel commercio è possibile un guadagno moderato; al contrario, nello scambio-con-denaro, (*c*), c'è sempre la tentazione di massimizzare il valore di scambio finanziario di una merce, piuttosto che il suo semplice valore d'uso; e anche nel semplice baratto (*b*), il desiderio di «vincere» nello scambio è noto. Pertanto, (*b*), (*c*) e (*d*) tendono a ricadere l'uno nell'altro, e l'opinione di Aristotele riguardo al loro sviluppo storico sembra in tal senso poco plausibile (cfr. Meikle 1994, p. 29 sgg.). La questione si pone allora in questi termini: c'è una differenza di principio che deve essere fatta tra scambio e commercio, anche se, in pratica, si sono confusi l'uno nell'altro? Infatti, se nello scambio ciò che le parti decidono è (in proporzione) uguale e giusto, perché le decisioni delle parti nel commercio non dovrebbero essere altrettanto giuste?

L'unica prova sembra essere una frase molto breve alla fine del capitolo successivo, I 10, 1258 a 37-b 4 (cfr. *Rhet.* 1381 a 20-3). Aristotele censura quella branca dell'arte di ottenere i beni che si occupa del commercio e dello scambio: «non è conforme a natura, ma deriva da rapporti di compravendita». Il punto sembra essere che gli uomini per natura trattano i raccolti e gli animali come se fossero «per» loro (ved. I 8), fatti per essere da loro sfruttati; noi traiamo vantaggio da essi, ed essi traggono svantaggio da noi. Forse, per Aristotele, il commercio richiede che gli uomini si considerino l'un l'altro sotto la stessa luce, il che comporta una non-uguaglianza, da lui considerata come una forma di sfruttamento e di ingiustizia (cfr. *Eth. Nic.* 1132 b 11-20, 1133 a 31-b 6), nelle loro relazioni di scambio (cfr. [*Oec.*] 1343 a 26 sgg.; Senofonte, *Mem.* III 5, 16). Ecco, allora, l'anello mancante con *Eth. Nic.* V 5. Non abbiamo

più il semplice scambio, a una tariffa concordata *x*, tra A e B, perché B, l'eventuale acquirente dal commerciante, che aveva comprato da A a *x*, deve pagare il prezzo *x* più il profitto, e il profitto generalmente è grande quanto il commerciante vuole. L'uguaglianza proporzionale tra A e B è stata ingiustamente distorta, a spese di B, anche se di comune accordo. Nel frattempo, i beni in questione non sono stati migliorati; poiché Aristotele, a quanto pare, non ha alcun concetto del valore aggiunto dalla distribuzione e dalla disponibilità. Ma conosce il valore d'uso e il valore di scambio, e *forse* riconosce anche (con buona pace di Soudek, p. 64 sgg.; Meikle 1991b, pp. 193-4) che il valore di una cosa è influenzato dal tempo, dal lavoro e dai costi che ha comportato (su questo punto cfr. Platone, *Resp.* 369 e 4-5, oltre che Aristotele, *Pol.* 1258 b 25-7, [*Magna Moralia*] 1194 a 2-6; ciò è probabilmente implicito in *Eth. Nic.* V 5, in partic. 1133 a 5-10, a condizione che qui ἔργον significhi «lavoro», non «prodotto»). Un'ulteriore (o alternativa) conseguenza dell'espressione «non conforme a natura» può essere che le risorse siano intese come ciò di cui (come dice Miller 1991, p. 237) «gli altri hanno bisogno per raggiungere i loro fini naturali».

Platone in linea di principio apprezzò gli scambi all'interno di uno stato (non il commercio con gli stranieri), a garanzia della corretta distribuzione dei beni, ma non gradiva l'avidità e l'attitudine truffaldina con cui venivano effettuati (*Leg.* 918 a sgg.). Nelle *Leggi* avanzò la proposta di permetterli solo ai non cittadini (919 c sgg.), cui consentiva il dovuto profitto, ma ne limitava i margini di guadagno a livelli definiti (920 c, cfr. 918 c-d). Aristotele sembra impegnato ad eliminare del tutto il commercio; eppure, in verità, ancora in pieno ossequio al realismo sa bene che il suo stato ideale (nei libri VII e VIII) non può farne a meno: in 1291 a 4-6, 1331 b 1-4, 10-3. In 1321 b 12 sgg. afferma che l'acquisto e la vendita «per i bisogni essenziali» sono utili per l'autosufficienza e la coesione costituzionale di uno stato. Allora lo stato è una cosa naturale, che si regge grazie ad attività innaturali?

Se, infatti, anche Aristotele voleva limitare il commercio ai non cittadini, è strano che non l'abbia mai detto esplicitamente (cfr. 1278 a 25-6, 1291 a 25-6, 1319 a 24 sgg.). Non sarebbe stato un passo sensazionale, dal momento che gran parte del commercio di Atene era nelle mani di non cittadini (Peorka), ed egli avrebbe potuto fare affidamento su un pregiudizio di lunga data contro le attività lavorative (Humphreys, p. 144; cfr. 1258 a 38-b 8). Forse i cittadini, in quanto persone, possono essere isolati dagli effetti corruttori del praticare il commercio; è più difficile vedere come le loro famiglie potessero essere protette dai suoi effetti puramente economici; senza dubbio, la limitazione dei profitti di Platone è destinata a raggiungere questo obiettivo. In ogni caso, in materia di commercio, Aristotele può fare ben poco per trovarsi un sostegno appellandosi alla pubblica opinione: qui, semmai,

per via del suo postulato fondamentale dell'uguaglianza, è *contra mundum*, perché era l'avidità e l'attitudine truffaldina dei commercianti ad aver attirato la censura popolare, non il puro principio del profitto.

Aristotele ignora del tutto il concetto che la proprietà, al di là delle esigenze del piccolo consumo, è una garanzia di autonomia personale di un uomo, in particolare contro gli abusi da parte dello stato. Almeno dal punto di vista ideale, non avrebbe visto contrasto (ved. la nota 2). Inoltre, la proprietà è, al massimo, una pretesa di secondo piano per esigere il potere politico (ad es. 1280 a 21 sgg., 1301 a 25-b 6); né è da utilizzare per una eccessiva ostentazione, per guadagnare il favore del popolo al fine di promuovere la propria immagine (1309 a 17-20, 1321 a 31-b 1). E Aristotele nutrirebbe tanto disprezzo quanto Marx per il «feticismo delle merci»; lo avrebbe chiamato con un nome più semplice: avidità (cfr. *Eth. Nic.* 1122 a 1-2).

[49] La «similitudine» dei due tipi di abilità nell'acquistare i beni – (1) quello impiegato dai capifamiglia, che riguarda l'agricoltura, ecc. (ved. cap. 8), nonché, presumibilmente, i due tipi di scambio esposti in questo capitolo, e (2) il commercio per profitto – è spiegata in 1257 b 17-1258 a 18, e così pure il «limite». Sull'«abilità», cfr. 1257 a 41 sgg., e la nota 4. Presumibilmente, il commercio richiede più esperienza e abilità rispetto (ad esempio) alla caccia, perché gli animali sono semplicemente e naturalmente lì, «a portata di mano», belli e pronti per essere presi da noi, che siamo per natura già parzialmente attrezzati per catturarli (ved. le note 42-5). La natura, però, non ci ha dotati delle abilità necessarie al commercio, che si è dovuto sviluppare da zero, o ad opera di individui o della razza umana da un certo periodo della storia (Aristotele non chiarisce che cosa egli intenda). Eppure, egli non può voler qui negare che l'umanità ha dovuto imparare anche l'arte della caccia. Quindi, la differenza tra le due modalità di acquisizione, in quanto entrambe richiedono *una certa* abilità, sarà di grado piuttosto che di genere, e ciò non può costituire una base per sostenere che l'una sia naturale e l'altra no; anzi, la logica del discorso va nella direzione opposta.

[50] Il secondo uso della scarpa è quello che le è proprio, perché, anche dopo lo scambio, la scarpa è ancora destinata a essere utilizzata come scarpa. *Eth. Eud.* 1231 b 38-1232 a 4, più specificamente, chiama il suo uso a scopo commerciale, al posto dell'eventuale utilizzo come scarpa, uso «accidentale» (Meikle 1991a, p. 165 nt. 11, e Meikle 1994, p. 29 sgg. fa riferimento al coltello delfico di 1252 b 2; ma qui il punto essenziale è semplicemente che ha diversi usi propri, non che ha un uso corretto e uno accidentale, a basso costo, che ha influenzato la costruzione scadente). In *Eth. Eud.* 1246 a 26-31 si aggiunge la possibilità di un uso *improprio* di qualcosa (di un occhio *quale* occhio); nel

caso della scarpa, sarebbe, in alternativa, il suo utilizzo nel modo (*d*) di nota 48, cioè nel *commercio* [in quanto distinto dallo scambio, (*b*) e (*c*)], anche se il suo uso finale resta quello di scarpa? Cfr. la nota 63.

«Scambio»: in questo capitolo, Aristotele sembra usare μεταβλητική e affini come termini più ampi rispetto ad ἀλλαγή, per indicare il commercio a scopo di lucro, e anche lo scambio diretto con baratto o lo scambio diretto non commerciale sotto forma di acquisto e vendita tra due parti. Ma in 1258 b 1 il termine sembra limitato al commercio a scopo di lucro.

[51] Il paragrafo integra in modo interessante le scarse informazioni riguardo al villaggio date in 1252 b 15 sgg. Originariamente, alla base della condivisione c'era una riserva comune di beni in ogni famiglia isolata, a cui attingevano esclusivamente i suoi membri. Ma la vicinanza tra una famiglia e l'altra in un villaggio ha favorito uno sviluppo dalla condivisione *intra*-familiare a una condivisione *inter*-familiare. Presumibilmente lo scambio è stato «imposto» agli abitanti del villaggio, perché si era esclusa una riserva comune per soddisfare i «bisogni» del paese nel suo complesso, dal momento che ancora la gente si ostinava a vivere in singole famiglie. Eppure, la differenza tra condivisione e scambio non è notevole: se faccio uno scambio con te, ognuno di noi, in un certo senso, condivide la proprietà dell'altro; e infatti «fare degli scambi» corrisponde al greco μετάδοσις, che comporta un significato ambivalente fra condivisione e scambio. Vi è, allora, un altro esempio di dotazione originaria (condivisione) e di accrescimento (scambio): ved. la nota 5; e lo scambio, ovviamente, incoraggia la specializzazione della produzione e, quindi, una società più complessa (si confronti la specializzazione delle persone che «abitano in luoghi separati» in 1280 b 12 sgg. e in Senofonte, *Cyr.* VIII 2, 5).

[52] Questo paragrafo chiaro e convincente è stato davvero influente (Schumpeter, p. 63: «è la base della maggior parte di tutto il lavoro analitico nel campo del denaro»). Aristotele tenta di spiegare come siano sorte le tre funzioni del denaro (Soudek, p. 70: «mezzo di scambio, unità di conto e riserva di valore»). Come nel paragrafo precedente, la necessità imposta dalla distanza è cruciale; cfr. *Eth. Nic.* 1133 b 10-3, sul denaro come «garanzia di scambio nel futuro» – presumibilmente anche all'interno degli stati, non solo in transazioni con stranieri. «Di per sé stesso»: un po' più forte del greco (che ha semplicemente «esso stesso»), suggerisce l'idea che, essendo di valore in sé stessi (come materiale per utensili, ornamenti, ecc.), ferro e argento ispiravano fiducia quando venivano utilizzati come mezzi di scambio; perché, anche prima che la moneta fosse «coniata», ci doveva essere già stata un'uguaglianza proporzionale tra gli altri beni e la «misura e il peso» di ferro

(ecc.) e tra un bene e l'altro (cfr. Omero, *Il.* VI 234-6). Aristotele non dice come è stato compiuto il passo fondamentale di prendere un dato quantitativo (cfr. Platone, *Resp.* 371 b) d'argento, ecc., cioè la coniatura. Questo è il passaggio che può fare apparire il denaro «una realtà inconsistente» (1257 b 11 sgg.).

[53] Si tratta in sostanza di un tentativo di chiarire una confusione tra mezzi e fini. Nel commercio, i profitti sono solo un mezzo per produrre il vero fine, un approvvigionamento di beni. La gente confonde i mezzi, un fine subsidiario, con il fine reale; la confusione è facile, dal momento che il commercio è «produttivo di» denaro, ovvero di profitto (cfr. 1257 b 17 sgg.); come naturale conseguenza, il denaro è considerato una forma di ricchezza «prodotta», una effettiva provvista di beni che il commercio si propone di generare, un fine altrettanto reale quanto i fini reali.

[54] Conio: «nom*isma*»; convenzione: «nom*os*», cfr. *Eth. Nic.* 1133 a 30-1. L'identità degli scettici non ci è nota; sulla controversia circa il valore «vero» e quello «finto» dei soldi, si veda Soudek, p. 70. Non è neppure chiaro che cosa si intenda per cambiamento di valore del denaro (cfr. *Eth. Nic.* 1133 b 13-5): la sostituzione di una valuta con un'altra? L'inflazione? La manipolazione della domanda di beni? La creazione di un monopolio (ved. I 11)? L'argomento sembra essere: se è naturale, allora è *im*mutabile nel valore o nella validità (proprio come la non naturalità delle leggi si deduce dalla loro mutevolezza: Platone, *Leg.* 889 a-890 a). In *Eth. Nic.* 1133 a 30, lo stesso Aristotele dice che il battere moneta non è «per natura», presumibilmente nel senso primario discusso nella nota 5; però approva il suo utilizzo a fini di scambio non commerciale, del tipo (c), forse perché è naturale in senso lato. Dunque, probabilmente direbbe che gli scettici esagerano quando dicono che non è «affatto» naturale, pur accettando («certo è ben strana quella ricchezza...») il loro punto di vista sul ricco affamato.

[55] In 1257 a 41-b 24 Aristotele segue essenzialmente la stessa procedura di I 6: egli descrive due posizioni estreme, cerca di isolare il ragionamento su cui si basano, e poi stabilisce la propria posizione – qui, evidentemente, distinguendo nettamente il commercio di tipo (*d*) dai tipi (*a*)-(*c*). La sua posizione sembra essere la seguente: sebbene il commercio «produca» beni, nel senso di fornirli al commerciante sotto forma di profitto, l'apparenza che dà il profitto di costituire una *nuova* ricchezza, aggiunta a ciò che è già in circolazione, è un'illusione. Il commercio è un gioco di scambi a somma zero, di cui il commerciante è un parassita: non produce beni «in senso proprio»; solo (*a*) può farlo.

Non è chiaro in che senso la monetazione sia il «limite» dello scambio. Forse il punto essenziale è che lo scambio – che non è un baratto

– è limitato dalla quantità *di moneta* che l'acquirente è disposto a pagare e che il venditore è disposto ad accettare? Questo darebbe l'impressione che il commercio «si occupi di» moneta.

[56] Il tema del «limite» scaturisce dal paragrafo precedente e da 1256 b 30-7 (cfr. «il sufficiente» in 1257 a 18); ma è sviluppato senza ordine. Una cosa può (I) avere un limite nel senso di essere finita, o (II) imporre un limite a qualcos'altro. Il fine di un medico è (I) la salute senza alcun limite, ma tale fine (II) impone un limite sui suoi mezzi: ha bisogno di un bisturi, non di una vanga, e solo uno adatto allo scopo. Analogamente, il fine del commerciante è illimitato (I): la ricchezza; ma, in questo caso, (II) non si applica; al contrario, maggiori sono i mezzi, maggiore è la sua capacità di ottenere ricchezza illimitata (se questo è giusto, c'è qui il germe delle nozioni di capitale e di investimento; ma il tema non viene sviluppato). Il capofamiglia, al contrario, non ha *questo* (vale a dire l'acquisizione di ricchezza illimitata) come suo fine: egli si propone di acquisire una ricchezza *limitata*, sufficiente a garantire i mezzi per vivere; così, nel suo caso, si applica (II). Si confronti 1256 b 26-39, dove questa ricchezza è chiamata «vera» ricchezza (1256 b 30-1), perché ha un limite, e (di conseguenza) il denaro è la ricchezza «falsa», perché è senza limite. Ma (a) perché il denaro con cui si acquista il pane di domani non è una ricchezza altrettanto vera? (b) Che cosa si può dire del commerciante che si accontenta di denaro limitato, sufficiente per vivere, e non vuole di più?

Questa analisi può sembrare irrilevante. Ma Aristotele non crede, con il dottor Johnson, che «ci siano poche cose in cui un uomo possa essere più innocentemente impegnato come nel far soldi». Con la sua ricerca di guadagno illimitato, il commercio si libera delle funzioni di controllo e di freno della conoscenza politica (ved. la nota 2); non solo diventa una sfera autonoma di attività «sradicata» dalla struttura sociale e politica, per usare la terminologia di Polanyi (p. 68), ma contagia gli atteggiamenti del capofamiglia con assunti commerciali, come Aristotele ora spiega nei paragrafi seguenti.

[57] «Si sovrappone»: Aristotele ricorre allo stesso modo di chiarire una certa confusione cui ha fatto ricorso in I 6, anche se in una questione molto più semplice. Là, la sovrapposizione era di argomenti, in generalizzazioni non corrette da una gamma ristretta di casi ad una più ampia; qui, invece, consiste nel duplice uso di una sola cosa, il denaro, che produce, in forma di una generalizzazione illegittima, l'idea che la caratteristica essenziale (il guadagno illimitato) della pratica del commercio deve essere applicata anche all'altra pratica, quella dello scambio. «Un fine diverso»: significa, presumibilmente, «avere abbastanza». È un po' strano che Aristotele disapprovi il semplice mantenimento della pro-

pria ricchezza, che sembra solo prudenza; forse ha in mente l'avarizia nel farne uso, o una ricchezza inutilmente *grande* (cfr. 1326 b 36-9); o, forse, anche un'ossessione per la moneta, in quanto distinta dai beni.

[58] Il tentativo di ricostruire la psicologia di chi si propone fini fuorviati continua. Il primo gruppo ha un «desiderio, che non conosce limite, (semplicemente) di vita», cioè di occuparsi delle attività ordinarie della vita o di vivere più a lungo possibile (è difficile dire quale delle due, cfr. 1278 b 24-30). In entrambi i casi, costoro hanno un desiderio infinito di mezzi di vita, cioè di proprietà; potremmo dire che il loro stimolo fondamentale sia l'ansia (cfr. *Eth. Nic.* 1096 a 5-6 e Lewis). Il secondo gruppo ha maggiori ambizioni. Costoro hanno scelto come obiettivo la buona vita, ma soffrono di un duplice errore di valutazione: (I) dal momento che il piacere fisico è una parte legittima della buona vita, o per lo meno vi contribuisce (ma in misura debole: *Eth. Eud.* 1215 b 30-6, cfr. il commento di Woods a *Eth. Eud.* 1216 a 28-37), essi possono perseguire tale piacere senza limiti – il che richiede proprietà superiori al necessario, e quindi l'uso dell'arte di acquisire beni ricavati da profitti in eccesso; ma non riescono a trovare la giusta misura (*Eth. Nic.* II 6); (II) se l'uso che fanno di tale abilità non va a buon fine, cadono nell'errore di pensare che *tutte* le loro facoltà e competenze debbano o possano avere lo stesso obiettivo dell'abilità di acquisire beni (ad esempio, si potrebbe fare un cattivo uso del proprio coraggio – che è inteso solo a tenere un comportamento coraggioso in guerra – al fine di perseguire e acquisire beni con l'aggressione; cfr. *Eth. Eud.* 1249 a 14-6). Ma questo non significa negare che la proprietà privata possa avere un buon effetto sull'esercizio delle nostre virtù, che sono legittimamente impiegate nell'ottenerla: si veda II 5, e specialmente la nota 23 al libro II.

[59] Con «sostentamento» siamo riportati di colpo al cap. 8; bisogna sottintendere «e altre provviste prese direttamente dalla natura». «Come l'altra»: vale a dire, di genere non necessario.

[60] *Gestione della casa in relazione all'arte di acquisire, al commercio e al prestito di denaro.*

Principalmente è un *riassunto* dei capp. 8 e 9: Aristotele mantiene un ritmo blando fino al culmine del capitolo, rappresentato dalla sua condanna dell'usura. Sul dilemma centrale di 1258 a 19-38, si vedano le note 40-1 e 47.

[61] «Iniziale»: 1256 a 3, cfr. 1253 b 11-4. Sul rapporto tra gli animali e il loro nutrimento, ved. le note 42-5.

[62] Anche qui, come a 1258 a 21, con τοῦτο si deve intendere «questi beni».

[63] «Come già si diceva»: 1256 b 26-39, 1257 b 17-23. Sull'importanza dell'espressione «derivata da rapporti di compravendita», ved. la nota 48. Sullo scambio, ved. la nota 50. Il gioco verbale sul *nome* è che «interesse» si dice τόκος, come «figlio», da τίκτειν, «generare», cfr. Platone, *Resp.* 507 a. Sull'usura nelle *Leggi*, ved. 742 c, 842 d.

La tesi di Aristotele che il denaro non debba essere utilizzato per scopi diversi da quelli della sua funzione originaria, per la quale fu inventato, e cioè per lo scambio naturale, non si fonda sulla pretesa che una cosa non dovrebbe essere utilizzata per scopi diversi da quelli per i quali è stata inventata. Il punto decisivo è la qualità, ossia la conformità o non conformità a natura, dello scopo: cfr. quel che si dice delle scarpe in 1257 a 5-13, e dello stato in 1252 b 27-1253 a 1. Il denaro è stato corrotto mettendolo al servizio di un fine non naturale (cfr. 1257 b 35-40, dove si dice che la ricchezza viene trattata come un fine in sé); lo stato, invece, nato per uno scopo naturale, ora serve un altro e migliore fine.

Come possiamo valutare l'economia di Aristotele? Egli crede che la teleologia naturale sia supportata da osservazioni empiriche, nel senso che, quanto più ci si allontana dalle fonti naturali di approvvigionamento delle merci, tanto più deludente è il risultato. Come ogni economista moderno o, addirittura, come ogni praticante di qualsiasi altra scienza, Aristotele cerca di abbinare la teoria ai fatti (o ai fatti per come li vede; potrebbe benissimo essere esagerato, ad es., nella cattiva opinione riguardo all'usura: Natali, p. 318 nt. 47). La sua teoria è, forse, meno economica che ideologica, cioè ispirata alla teleologia naturale; ma una teoria non deve essere strettamente economica per avere una valenza esplicativa in economia, anzi, una teoria valutativa può essere più preziosa di un'altra meramente descrittiva. Nonostante la sua mancanza di dati sistematici, la sua indifferenza al costo e al valore del lavoro e al funzionamento del mercato nel suo complesso (per quanto si era sviluppato ai suoi giorni: Meikle 1991a, p. 170 sgg.), la sua «psicologia economica» a cui dà fin troppo rilievo, e fors'anche alcune *posizioni preconcette* contro il commercio (1258 b 1), lo scopo di Aristotele è in ogni caso quello di «*comprendere* i fenomeni economici» (Schumpeter, p. 1, suo il corsivo). È sia impreciso sia ingeneroso dire che «di analisi economica non c'è traccia» (Finley 1970, p. 152, contraddetto da Meikle 1991a [1979], specialmente pp. 68-9). Se l'economia oggi è la «scienza triste», ha avuto un inizio stimolante.

[64] *Modi di acquisizione, incluso il monopolio: analisi e valutazione.*

Aristotele si lascia ora alle spalle la teoria economica dei capp. 8-10, e distingue due livelli di studio pratico: (*a*) gli elenchi analitici più completi delle occupazioni da cui si ottiene ricchezza (1258 b 9-33), (*b*) la descrizione minuziosa delle loro procedure tecniche (1258 b 33-1259 a 6). Si rifiuta di dedicare molto tempo a (*b*), per quanto sia utile nella pratica, dal momento che sarebbe «sconveniente»; così è un paradosso che egli dedichi quasi metà del capitolo (1259 a 7-36) a riferirne due esempi. D'altra parte, riserva una certa attenzione agli elenchi di (*a*) e ai relativi commenti, ma a chi serve questo tipo di materiale?

[65] Si parla qui dell'acquisizione *naturale*. «Teorie… vincoli»: o, forse, «c'è campo libero per la speculazione, ma non possiamo evitare l'esperienza (pratica)» (anche se naturalmente il capofamiglia fa del suo meglio). «Nel senso più proprio», letteralmente «più adatto» (agli uomini): lo stesso aggettivo, οἰκεῖος, viene applicato all'uso di una scarpa in quanto tale in 1257 a 12.

[66] Qui si tratta, invece, dell'acquisizione *innaturale*, lo scambio per profitto e attività affini. L'aggiunta principale è lavorare per pagare; senza dubbio nei capp. 8-10 sarebbe stata una complicazione, in quanto il lavoro non è un bene che può essere offerto direttamente, come altri beni; ma sul riconoscimento implicito del lavoro come una merce si veda la sezione finale della nota 48. L'usura, non solo la piccola usura come in 1258 b 2-8, è trattata senza censura. «Cose provenienti dalla terra»: ad esempio, gli alberi da legname. «Pur non dando frutto, sono tuttavia utili»: per esempio la pietra.

[67] Aristotele è molto critico nel decidere che cosa vada studiato in dettaglio. Qui egli trascura il particolare di come si ottiene la ricchezza, un'attività essenzialmente subordinata esercitata da uomini che sono solo necessari allo stato, ma non ne fanno parte (1328 b 33-1329 a 2, 17-26). È invece tutto assorbito dal dettaglio biologico, dall'interesse per il sapere teorico (ved. *de partibus animalium* I 5), dando gran peso alla articolata complessità dei sistemi di voto di cui si servivano gli uomini politici (1300 a 8 sgg.), ovviamente per le implicazioni politiche e costituzionali che avevano. Cfr. 1260 a 24-31, 1269 a 9-12, e soprattutto 1337 b 4-23.

L'osservazione sull'abilità e il caso può significare semplicemente (*a*) che le occupazioni non soggette a grande rischio consentono che la loro arte abbia un ruolo molto più ampio (cfr. *Eth. Eud.* 1247 a 3-7), o, forse più acutamente, (*b*) che, dove maggiore è l'abilità, minore spazio c'è per il rischio, perché l'abilità lo tiene sotto controllo, in un modo

di cui la semplice esperienza non sarebbe capace. Sul corpo, cfr. 1337 b 11-4. «Un minimo di virtù»: in forma di saggezza pratica.

[68] Le due storie sono raccontate con dovizia di particolari, forse per creare un diversivo rilassante dopo la complicata analisi dei capp. 8-10. Esse sono concepite come utili, ma il principio che rappresentano difficilmente può essere stato una novità per i lettori di Aristotele, perché per ben due volte egli fa intendere che era di uso comune. Senza dubbio, ha tratto particolare piacere nel riportare un successo ottenuto da un collega-filosofo.

[69] *L'amministrazione della casa: mariti e padri.*

Si tratta di un capitolo breve e, per molti aspetti, incompleto, che si comprende meglio mettendolo in stretta connessione con il cap. 13. Il riferimento iniziale è a 1253 b 1-14, dove Aristotele distingueva come «parti» della gestione della famiglia: (*a*) padrone/schiavo, (*b*) marito/moglie, (*c*) padre/figli, (*d*) l'acquisizione di beni. In I 4-7 è stato trattato (*a*), in 8-11 (*d*): restano ora da trattare (*b*) e (*c*).

[70] Il trattamento riservato alle donne è originale e importante. Altrove Aristotele, senza esitazioni, classifica il potere di un uomo su sua moglie come «regale» o «aristocratico», basandosi in generale sulla sostanziale superiorità della virtù propria dell'uomo e quindi sulla sua idoneità a governare (1252 b 20-1, 1254 b 13-4, 1255 b 19; cfr. *Eth. Nic.* 1158 b 11 sgg., 1160 b 32-5, 1161 a 22-5). Qui, tuttavia, dice che un uomo comanda su sua moglie così «come si dirige una città»: quello che altrove si definisce come il governo a turno su persone libere e uguali (1252 a 13-6, 1255 b 20, 1261 a 32 sgg., 1279 a 8 sgg., 1332 b 12 sgg.). La ragione di questo cambiamento di accento sembra risiedere in 1260 a 12-4: la donna ha l'elemento deliberativo, ma «senza la possibilità di farlo valere» (ved. la nota 75). Tuttavia, Aristotele concepisce la similitudine col governo di un uomo politico sugli uomini politici suoi compagni abbastanza stretta da giustificare la definizione del governo maritale come «simile a quello di chi dirige una città». Con questo non vuole dire che una donna meriti diritti politici sulla scena pubblica, né che ci siano periodi in cui lei comandi a sua volta sul marito (Aristotele è attento a escludere questa possibilità). Ma la donna è più vicina all'ottenere per natura la parità col marito in fatto di razionalità e di potere deliberativo che ad essere così nettamente diversa da lui, come implicherebbero i modelli regali e aristocratici invocati (cfr. 1288 a 15 sgg.). La sua facoltà deliberativa richiede consultazione, argomentazione e persuasione (cfr. 1254 b 5-6 dove si dice che l'«intelletto dirige l'impulso secondo un potere politico»); entro questi limiti, la donna deve essere trattata come un uomo politico tratta un altro. Aristotele vedeva un vantaggio in questa

continuità tra la pratica domestica e politica, perché considerava le virtù praticate in casa come le «origini» e le «fonti» di quelle praticate nello stato stesso (*Eth. Eud.* 1242 a 40-b 1; cfr. 1260 b 13-8; *Eth. Nic.* 1160 b 22 sgg.; su questo argomento in generale si veda Swanson). Qui non si contraddice la sua posizione in base alla quale tutte le forme di governo sono diverse (I 1); l'autorità di un uomo politico nella sua casa può avere solo una certa «somiglianza» col governo di un uomo politico in uno stato: si veda la terminologia usata in *Eth. Nic.* 1160 b 22 e le note 9 e 26. Tuttavia, questo paragrafo è quello in cui Aristotele più si avvicina alla parità fra uomo e donna. Almeno alcuni uomini greci sarebbero rimasti sorpresi, o addirittura si sarebbero indignati, sentendo descrivere la loro autorità sulle mogli come qualcosa di simile a quella di un «politico», dal momento che non si pensava che le donne dovessero occuparsi dello stato. Aristotele unisce ad un conservatorismo profondo un'iniziativa fortemente indipendente; ma, ancora, non si spinge così lontano come Platone (cfr. la nota 7 e la nota 67 al libro II). Non è neppure un cripto-femminista: per una confutazione di tali opinioni revisioniste, ved. Mulgan 1994. Riguardo alle ragioni fisiologiche e di altro tipo, Aristotele stesso suppone di dover insistere su una certa quale inferiorità; si veda Horowitz; Fortenbaugh 1977; Morsink; Clark, e la nota 75.

Sulla terminologia della prima frase, ved. la nota 16. Aristotele ora sostituisce «paterno» (πατρική) a «procreativo». «Di solito»: implica che vi siano alcune eccezioni: ved. 1261 a 37 sgg., 1318 b 27 sgg.; cfr. 1281 b 21 sgg. La parentesi è una pedante satira sulla disparità tra la condizione normale del governante e le sue arie e l'ostentazione di quando è in carica; cfr. *Eth. Nic.* 1134 b 6-7. L'umile bacile per i piedi di Amasi è stato trasformato nella statua di un dio, poi adorata (Erodoto, II 172).

[71] È un passo molto sbrigativo, che presuppone delle condizioni ideali, poiché l'anziano non è necessariamente superiore (1332 b 35-41 assume la superiorità come norma naturale, ma cfr. 1272 b 40-1). La citazione è da Omero, *Il.* I 544.

[72] *Le virtù morali dei membri della famiglia.*

Per una sorta di «struttura ad anello», l'inizio e la fine di questo importante capitolo (1259 b 18 sgg. e 1260 b 8 sgg.) sollevano la questione delle virtù delle «parti» della famiglia: marito, moglie, figli, schiavi; e 1260 b 8-20 collega ulteriormente questo argomento alla costituzione dello stato in cui costoro vivono. Quattro sezioni intermedie (1259 b 32-1260 a 2; 1260 a 2-14; 1260 a 14-24; 1260 a 24-36) forniscono una mappa delle loro rispettive condizioni mentali e morali, e 1260 a 36-b 7 estende la discussione agli artigiani.

Apparentemente spinto da un assunto implicito in I 12, in base al quale per governare ed essere governati in certi modi i membri della

famiglia devono avere talune virtù, Aristotele parla per lo più di virtù e di governo; ma in 1260 a 2-14 considera anche (I) le parti dell'anima, (II) le virtù collegate a quelle parti, (III) gli stati mentali delle varie categorie di persone. C'è anche (IV) una distinzione tra un livello di discussione generale e particolare (1259 b 32-1260 a 2, 1260 a 24-36). Il capitolo è dunque piuttosto complesso, e non sempre è evidente ciò che vuole sostenere. Tuttavia, lo stesso Aristotele afferma non meno di sette volte che le cose sono «chiare». Ciò che *è* chiaro è che il capitolo si presenta come un tentativo sistematico di fondare la struttura della famiglia e dello stato sulla psicologia e sulla condizione morale dei suoi membri secondo le categorie cui appartengono.

[73] La ricchezza è la «virtù» dell'acquisizione in quanto è il prodotto finale della funzione di acquisizione: cfr. *Rhet.* 1362 b 18. Il ritorno improvviso alla questione della proprietà è inaspettato. Fino a un certo punto, Aristotele va semplicemente sgombrando il campo, perché, anche se le cose inanimate possono avere una loro virtù/eccellenza (ἀρετή) in greco (come, del resto, in italiano o in inglese), non sono le loro virtù che riguardano la gestione delle famiglie (tutt'al più possono agevolare le condizioni per la «buona vita»: ved., ad es., 1253 b 23-5, 1256 b 31-3). Ma il suo vero scopo è quello di utilizzare la questione per chiarire un problema serio. Se lo schiavo è uno «strumento animato» (ved. I 4), la sua virtù è solo quella di uno strumento, o di un qualcosa di vivo, di un uomo?

La virtù di un uomo è una «condizione/disposizione (ἕξις) concernente la scelta (προαίρεσις), che sta nella medietà rispetto a noi, determinata dalla ragione nel modo in cui l'uomo dotato di saggezza pratica l'avrebbe definita» (*Eth. Nic.* 1106 b 36-1107 a 2). Pertanto, quando Aristotele chiede se uno schiavo ha la virtù (si noti «disposizione», ἕξις, in 1259 b 25), sembra chiedere se lo schiavo può scegliere razionalmente di compiere un'azione, ovvero può avere degli obiettivi: dopotutto, ci viene detto, è un essere umano e partecipa della ragione. In caso contrario, può offrire solo i servizi del corpo (cfr. 1254 b 16-20), ed è sottomesso al totale controllo di un altro, a sua discrezione, come fosse uno strumento. Aristotele dilata, poi, il problema fino a includere donne e bambini, che, pur non essendo ovviamente strumenti, hanno facoltà razionali inferiori a quelle del maschio libero adulto.

[74] Il dilemma emerge ora con forza, con ovvia pertinenza a I 12. I governati hanno bisogno della virtù per essere governati correttamente; ma, se essi hanno la virtù, perché dovrebbero essere *governati*? Ci può essere un sottile umorismo nella prospettiva di schiavi ecc. che raggiungono una «piena virtù» (καλοκαγαθία), grosso modo un'«alta, completa bontà morale» (per i dettagli, si veda *Eth. Eud.* 1248 b 8-1249 a

17). Ma perché Aristotele esplora la nozione di una scala graduata della virtù («di più o di meno»), su cui uomo, donna, bambino e schiavo potrebbero apparire in quest'ordine, e in cui un punto più alto indica un diritto maggiore a governare? Poiché tali affermazioni, tranne che nel caso del maschio adulto libero, sono esattamente ciò che egli non può tollerare: il governo del maschio deve essere «fuori dalla regola», cioè le virtù delle altre tre persone non devono apparire in una scala che implichi un qualche titolo a governare (Aristotele ignora qui quanto si estenda, ammesso che lo si possa presumere, il governo di una donna nella sua casa). Le *loro* virtù devono essere definite non in termini di idoneità a *governare*, ma di idoneità a *essere governati*.

La polemica contro la scala graduata è strana, dal momento che Aristotele stesso sembra pensare in termini di più e meno; ad esempio, «la virtù che gli tocca» (1260 a 19), «di poca virtù» (1260 a 35); inoltre *Eth. Nic.* 1173 a 15-22 riconosce la tesi che uno possa essere più o meno virtuoso di qualcun altro (al contrario di *Eth. Nic.* 1107 a 22-7). Ma l'intenzione di Aristotele non è contestare ciò, bensì sostenere che chi ha (in qualsiasi grado) la virtù di essere governato ha una virtù *distinta* da quella del governare. Di quest'ultima non partecipa affatto, poiché le due virtù sono, a quanto pare, incompatibili nella stessa persona (se non lo fossero, altre persone rispetto al maschio libero adulto potrebbero talora aspirare al governo). Non è chiaro come questo sia conciliabile con l'alternanza di governare ed essere governati altrove richiesta ai cittadini: attivano e disattivano le due virtù di volta in volta? Aristotele discute questo problema cruciale a lungo in III 4, ma giunge alla conclusione, non molto chiara, che «la virtù di un buon cittadino… deve avere due specie, a seconda che comandi oppure obbedisca, come diversi sono la moderazione e il coraggio di un uomo e di una donna» (1277 b 18-21). All'inizio del paragrafo successivo, la comparazione («come») attesta il fatto che le virtù di uomo e donna sono sempre in gioco, mentre le virtù di governare e di essere governati a volte sono messe in atto e a volte tenute in sospeso. Tuttavia, è coerente con questo passo che in 1260 a 14-36 ci venga detto che le virtù individuali, ad esempio il coraggio, variano a seconda che siano in un uomo o in una donna. Evidentemente ciò che fa la differenza è il governare e l'essere governati (1260 a 23).

[75] Nella prima frase, la comparazione introdotta da «come» è poco chiara, ma la questione sembra essere che non solo la virtù dei governati e quella del governante differiscono (come spiegato nel paragrafo precedente), ma ci sono anche «differenze» tra le virtù delle varie categorie di governati, anche se, sulla base di 1259 b 32-1260 a 2, queste possono difficilmente considerarsi evidenti (cfr. 1260 a 2: «evidentemente»). Allo stesso modo, ciò che risulta «chiaro» (1260 a 7) dall'ana-

logia (che ricorda molto quelle di I 5, cfr. 1333 a 16-8) delle virtù delle due parti dell'anima è, semmai, solo il fatto che la «maggioranza» dei casi di governanti e di governati è «per natura», dal momento che ci sono esempi di governo dell'irrazionale da parte del razionale (dicendo «la maggioranza» si intende presumibilmente escludere forme *in*naturali di governo, ad esempio le tirannidi). L'analogia non può dimostrare che *ogni* relazione (padrone/schiavo, uomo/donna, ecc.) tra governanti e governati sia diversa; per raggiungere tale risultato, Aristotele dovrebbe, in effetti, ricorrere a una scala graduata del tipo di quella che ha respinto nel paragrafo precedente: della facoltà razionale deliberativa lo schiavo ne ha di più, il bambino ne ha un po' ma in una forma poco sviluppata, una donna un po' (sicuramente più di un bambino) ma in una forma che non ha autorità, mentre il maschio adulto (presumibilmente) la possiede in forma completa. Aristotele generalizza parlando di coloro che «dispongono in modo diverso delle parti dell'anima» (presumibilmente intende che «modo» qui e «maniera» in 1260 a 16 siano volutamente diversi da «quantità»).

La capacità deliberativa di una donna è «senza possibilità di farsi valere» (ἄκυρον), forse nel senso che non è del tutto completa e quindi non è *giunta al suo fine*: le sue decisioni possono essere superate da quelle del marito; su κύριος ved. la nota 2. Ma in che cosa dovrebbe consistere tale incompletezza? In (*a*), cioè in una debolezza intrinseca a sé stessa, che rende capaci di discernere i mezzi, ma non i fini (ved. la nota 76), o in (*b*), vale a dire nel predominio delle emozioni che sorgono nella parte irrazionale dell'anima? In questo caso, può essere «senza possibilità di farsi valere» nel senso di non essere in grado di dominarle (ved. Fortenbaugh 1977). Sono, poi, le virtù naturali (*Eth. Nic.* 1144 b 1-8) più deboli in essa dalla nascita, a tal punto che i vizi naturali (*Eth. Nic.* 1150 b 12-6) sono *relativamente* più forti? Oppure la parte irrazionale dell'anima è semplicemente più forte in una donna che *in un uomo*? Se così fosse, l'incompletezza della sua facoltà deliberativa potrebbe non essere originale o intrinseca a lei, ma indotta: (*b*) può *causare* inabilità per tutta la sua vita. Ma perché una tale debolezza indotta sarebbe peculiarmente e invariabilmente tale da minare la capacità di determinare i fini e non la capacità di determinare i mezzi? Cfr. Mulgan 1994, p. 196 sgg.

[76] Qual è la connessione fra questo paragrafo e il precedente? I diversi stati intellettuali del paragrafo precedente, vale a dire i vari modi in cui le parti dell'anima sono presenti, sono solo un convincente modello per le virtù variabili di cui si tratta in questo paragrafo? O c'è qualche legame più stretto tra la virtù e la facoltà deliberativa? Aristotele presumibilmente intende dire che «*se* questa tale persona, diciamo un bambino, che ha una capacità di deliberare di un certo livello, ha virtù

morale, *deve* essere una virtù morale diversa dalla virtù morale di qualcun altro, diciamo un adulto, che ha una certa altra (superiore) capacità di deliberare», perché le loro *funzioni* sono diverse. In tal caso, la virtù di una persona, eccetto quella del maschio adulto, deve ora essere descritta o definita non in termini di adozione del giusto fine, ma in termini dell'abilità di escogitare i mezzi per conseguirlo (sulla deliberazione come scoperta e scelta dei mezzi, si veda *Eth. Nic.* 1112 b 11 sgg., 1113 a 9 sgg., 1141 b 9 sgg.). Se le cose stanno così, il ragionamento sembra essere che solo i maschi adulti, non le donne, i bambini e gli schiavi (questi ultimi mancano della facoltà di scelta: 1280 a 33-4), possono impostare gli obiettivi reali; e gli schiavi, *non* avendo la capacità deliberativa, non hanno alcuna virtù, neanche «poca virtù» (1260 a 35), cfr. *Eth. Nic.* 1111 b 9. Ma questa *non* è una conclusione accettabile (1259 b 38 sgg.).

Non è molto facile comprendere come il coraggio di un sovrano e il coraggio di un servo possano differire. Se ne può trovare un indizio in *Eth. Nic.* 1117 a 4-9: il coraggio più naturale è «determinato» dallo spirito (θυμός) e dal «bello» (καλόν); ha scelta e scopo. Un altro tipo, simile ad esso ma, a quanto pare, non identico, è «determinato» dalle emozioni (πάθος). Si potrebbe generalizzare dicendo che le virtù saranno «diverse» da persona a persona, in base al *rapporto* tra intelletto ed emozione (cfr. *Eth. Nic.* 1144 b 8 sgg.)?

Il riferimento a Socrate riguarda quasi certamente il platonico *Menone* (70 a sgg.), dove Menone enumera le virtù, cioè la virtù di un uomo, di una donna, di uno schiavo, ecc., e Socrate sostiene che, in quanto sono tutte virtù, esse devono in qualche modo – cioè in quanto *virtù* – essere la stessa cosa. Qui Aristotele, un po' tendenziosamente, omette di specificare questo senso; per la sua risposta alla linea generale dell'argomentazione di Platone, si veda la nota 3. «Architetto»: cfr. la nota 2.

[77] «Nei dettagli»: letteralmente «nelle singole parti», cioè le virtù individuali, parti della virtù in generale. «Gorgia»: l'ispiratore di Menone per la sua esposizione delle virtù (*Men.* 71 c-d). Le enumerazioni della virtù dell'uomo, delle donne, ecc., tendono rapidamente a ridurre il loro contenuto concettuale o psicologico; diventano elenchi di funzioni prescritte o raccomandate: ad es., per una donna, il tacere (cfr. *Men.* 71 a). Per le persone diverse dal maschio adulto, la prescrizione nasce non da un loro giudizio indipendente, ma da lui stesso, a loro superiore quanto a ragione: questi sceglie gli obiettivi e guida l'esercizio della loro capacità di deliberazione, se ve n'è una, nel conseguimento di essi (cfr. *Eth. Eud.* 1249 b 6-9); e la disposizione a una costante obbedienza costituisce virtù. Il «fine» del bambino è la scelta pienamente sviluppata degli obiettivi morali, quella esercitata dal maschio adulto libero, verso cui il padre lo guida; a differenza di sua madre, egli ha

quella naturale potenzialità in senso pieno (per un elenco delle differenze naturali tra maschio e femmina, ved. *Hist. an.* 608 a 22 sgg.). Lo schiavo naturale ha bisogno solamente di «poca» virtù, perché non solo i suoi obiettivi, ma anche i mezzi per raggiungerli sono completamente fissati, così come devono essere, in quanto egli non possiede *alcuna* capacità deliberativa.

[78] Il paragrafo contiene un problema importante con una soluzione radicale. Gli artigiani, presumibilmente nella misura in cui lavorano per un altro, sono in uno stato di schiavitù limitata, ma questa non è una schiavitù «di natura», in quanto sono uomini liberi, e non, come gli schiavi, parte integrante della vita di un padrone. A prima vista, l'affermazione «la virtù compete loro solo nella misura in cui hanno un rapporto di dipendenza dal padrone» sembra sciocca; poiché gli schiavi hanno soltanto «poca» virtù, e ci si potrebbe aspettare che le persone libere ne abbiano molta di più, in tutti i campi che esulano dalla loro professione. Il potere di deliberare, di cui senza dubbio avranno bisogno professionalmente (*Eth. Nic.* III 3, VI 4), non potrebbe generare anche un certo corrispondente carattere morale, per una sorta di trasferimento? Dopotutto, il loro lavoro non è semplicemente fisico, ma anche specializzato (1258 b 25-7). Quindi, forse, è caduta una negazione da qualche parte: «non hanno la virtù, in quanto hanno la schiavitù», o «hanno la virtù, in quanto non hanno la schiavitù»? Ma Aristotele probabilmente vuol dire esattamente quello che dice il testo; vede una stretta connessione tra la virtù morale e quella professionale di un artigiano. La prima determina la seconda: a causa della sua funzione in mere operazioni meccaniche (cfr. 1258 b 35-9), un artigiano *è* solo un certo tipo di persona in fatto di virtù morale: la virtù, come lui la possiede, gli deve essere impartita proprio nella misura in cui è controllato, come uno schiavo, dal suo datore di lavoro/padrone, un controllo che si esercita a una certa distanza. Da qui i dubbi di Aristotele sulla saggezza di una decisione come quella di concedere agli artigiani la cittadinanza (III 5); poiché, per quanto concerne la virtù morale, si trovano nella stessa condizione degli schiavi. Questa considerazione può rendere più comprensibile la proposta di Aristotele (1330 a 31-3) che tutti gli schiavi debbano avere la prospettiva di essere liberati «come ricompensa»; perché, a prima vista, privare uno schiavo (naturale) della guida morale e razionale di un padrone naturale (cfr. 1252 a 32, 1255 b 4-14) non gli darebbe alcun vantaggio. Ma, se è diventato un artigiano libero, la sua posizione, anche se non lo prepara ad essere un cittadino, sarebbe perfettamente valida. Infatti, Smith, pp. 153-4, suggerisce che forse, agli occhi di Aristotele, la schiavitù naturale aiuti lo schiavo naturale a realizzare il suo «potenziale psicologico», fino al punto in cui egli può essere liberato.

Chi è l'istruttore degli schiavi? Il «sovrintendente» di 1255 b 35-7? Se è così, i suoi compiti sono probabilmente limitati a un'istruzione tecnica degli schiavi, mentre il padrone impartisce l'ammonimento morale. Ma (I) come può essere questo, se il sovrintendente ha, come artigiano, solo la capacità deliberativa di uno schiavo, cioè nessuna? Cosa succede se il sovrintendente è egli stesso uno schiavo (Senofonte, *Oec.* XII 3)? (II) Cosa succede quando un artigiano è egli stesso un padrone di schiavi? Che insegnamento morale potrebbe *lui stesso* impartire?

Aristotele se la prende, ora, con «chi» (vale a dire, probabilmente, Platone, *Leg.* 777 e) si rifiuta di concedere agli schiavi ogni capacità di ragionare. Ma, se ne hanno un po', come si accorda questo con la loro mancanza di capacità deliberativa? Probabilmente, sta pensando al fatto che lo schiavo «percepisce da altri» la ragione, ma «non l'ha in proprio» (1254 b 22-3 e la nota 27). L'affermazione è però ambigua. L'ammonimento implica, diversamente dagli ordini, un certo grado di persuasione razionale (cfr. Fortenbaugh 1977, p. 137, che cita *Rhet.* 1380 b 16-20, 1391 b 10-1). Diamo quindi ammonimenti agli schiavi più che ai bambini, (I) perché gli schiavi sono più in grado di *riceverne* con frutto e secondo ragione, o (II) perché sono quasi incapaci di ricevere qualsiasi cosa, e pertanto ne *hanno bisogno* di più, vale a dire con modalità perentorie e ripetute? Il tono positivo dell'insistenza sulla ragione suggerisce (I).

Questo paragrafo, e *Eth. Nic.* 1161 a 31-b 11, sono ciò che sta dietro l'osservazione di 1255 b 12-4, «esiste un interesse comune, un'amicizia fra lo schiavo e il padrone che accettano la condizione stabilita per loro dalla natura». Il nostro rapporto con i nostri strumenti inanimati non solleva alcuna questione di giustizia, poiché uno strumento siffatto non può avere alcun «diritto» a nessun tipo particolare di trattamento; semplicemente, non fa parte di questo genere di cose. Ma tra il padrone e lo strumento animato vi *è* una certa relazione di giustizia, poiché (presumibilmente, in virtù della sua ragione limitata) uno schiavo è in grado di «partecipare alla legge e ai contratti» (*Eth. Nic.* 1161 b 7); egli può mantenere, o non riuscire a mantenere, il suo ruolo naturale; e, nel primo caso, merita un giusto trattamento. Il correlato naturale di una giusta comunità (κοινωνία) è l'amicizia (*Eth. Nic.* 1159 b 25 sgg.); anzi, la giustizia e l'amicizia vanno di pari passo nel novero delle situazioni e delle persone in cui si trovano a coesistere (1160 a 7-8). Quindi, la distinzione essenziale è questa: con uno schiavo in quanto schiavo (cioè in quanto strumento) non ci può essere amicizia, con uno schiavo in quanto uomo ci può essere (1161 b 4-6). Delle tre categorie di amicizia, (I) per il vantaggio reciproco, (II) per il piacere reciproco, (III) «a causa della virtù» (dell'amico) (*Eth. Nic.* VIII 3), l'amicizia con uno schiavo è presumibilmente un esempio di (I) (ved. 1252 a 24-34, 1255 b 9).

Questo paragrafo conclude la discussione di Aristotele sulla schiavitù del libro I. Il carattere frammentario del mio commento non fa che rispecchiare il carattere del suo testo; e la chiarezza di esposizione non è aiutata dalla straordinaria varietà di modelli che egli impiega per individuare il carattere dello schiavo naturale, la sua condizione, la sua funzione: proprietario/possesso, fruitore dello strumento/strumento, uomo/animale, ragione/sentimento, anima/corpo, parte/intero, animato/inanimato. Ciascun termine cattura parte della sua visione d'insieme, ma sotto diversi aspetti essi richiedono una conciliazione. La coerenza interna e la condivisibilità dal punto di vista morale dei suoi punti di vista mutevoli sono un campo complesso e controverso, e non posso tentare in questa sede una sintesi complessiva e sistematica. Le più complete e stimolanti analisi recenti che ho letto sono Fortenbaugh 1977; Schofield; Smith; Brunt, pp. 343-88; Williams, pp. 109-17; sulla schiavitù in generale nel mondo antico si veda Finley 1968, 1980, 1981.

[79] Il paragrafo chiude il libro I, con qualche riferimento alle «parti» della famiglia di I 2 sgg.; sulle implicazioni, per la libertà personale di educazione, dell'espressione «guardando alla costituzione», si veda la nota 13, e cfr. 1310 a 12 sgg., VIII 1. Il riferimento, nella prima frase, alla «sezione dedicata alle costituzioni» suscita perplessità: ci sono molte osservazioni e passi significativi (es. VII 16), ma non una trattazione estesa secondo le linee indicate; e, se Aristotele intende le trattazioni dei libri II, o VII-VIII, avrebbe dovuto specificare parlando, rispettivamente, di «costituzioni di grande prestigio, presumibilmente le migliori costituzioni», o di «migliore costituzione». Vander Waerdt 1991 ipotizza una trattazione persa, o ideata ma non scritta, sulla virtù, sull'educazione e sulla gestione della casa, in relazione alle varie costituzioni e ai fini che esse si pongono.

[80] Lo schema di quello che ora segue nel libro II è così succinto che queste poche righe sono state pensate da alcuni come il lavoro di un editore. La questione è insolubile.

LIBRO II

[1] *Programma: stati «ideali», reali e proposti; i limiti della condivisione.*

Posto che alla fine del libro I (si veda la nota 80 al libro I) sia stato davvero Aristotele a promettere di esaminare le opinioni dei teorici riguardo alla migliore forma di costituzione, egli ha subito allargato il suo programma di ricerca per includere gli stati esistenti che godono della reputazione di buon governo. Che egli abbia scelto di accomunarli ha però un senso: giacché tutte le costituzioni che Aristotele prenderà in esame hanno una qualche pretesa di superiorità in via di principio, indipendentemente dai meriti contrapposti che potevano accampare le quattro costituzioni tradizionali (monarchia, aristocrazia, oligarchia e democrazia), che pure costituivano le basi principali di una normale controversia politica fra partiti e, senza dubbio, della discussione di Aristotele nei libri III e IV. «Vigenti» (o «disponibili») (1260 b 35) dovrebbe naturalmente applicarsi a entrambe le categorie della costituzione, ma può solo riferirsi a quelle reali: cfr. 1288 b 41, 1289 a 2 e 6. Per «la comunità politica» ved. la nota 2 al libro I.

Fra i teorici, Aristotele tratta lungamente di Platone (capp. 2-4), mentre a Falea e Ippodamo dedica solo un capitolo ciascuno (7 e 8). Il modello di discussione degli stati reali è simile: Sparta è analizzata esaurientemente (9), Creta e Cartagine più brevemente (10 e 11). Il capitolo 12 è una sorta di appendice che riguarda alcuni legislatori eminenti.

Con una certa libertà è legittimo affermare che il libro II concerne le «utopie»; ma il termine merita una definizione più precisa. In IV 1 (1288 b 21 sgg.) Aristotele distingue le seguenti questioni riguardo alla conoscenza politica:

1) «la migliore costituzione, la più desiderabile, purché non vi siano ostacoli esterni»;
2) «la migliore costituzione a partire da certe condizioni preesistenti»;
3) «una costituzione "data", "(basata) su un certo modello"» (ὑπόθεσις);
4) una costituzione comprensiva di tutti gli scopi e che si «adatti» pra-

ticamente a tutti gli stati; questa è «la più facile da istituire» e «la più comune (κοινοτέρα) a tutte le città».

Lo scopo della lista, differente in qualche punto, che appare nel capitolo successivo, IV 2, 1289 b 11 sgg., è quello di impostare un programma, in particolar modo per i libri IV-VI: in essa il punto 3) è difficile da trovare, se non implicitamente; sul significato del passo per questi libri e per la metodologia della *Politica* nel suo insieme, si veda Rowe 1989.

C'è, pertanto, almeno in 1-3), una serie di graduali approssimazioni all'ideale. Ma qual è la precisa relazione tra 1) e 2)? Una lunga serie di riferimenti, specialmente nei libri VII e VIII, alle condizioni «ideali» (κατ' εὐχήν), alla lettera «auspicabilmente, in base al desiderio, all'aspirazione» (ad esempio, eccellenti condizioni geografiche e risorse economiche, 1326 b 39-1327 a 10; persone con le giuste qualità naturali, 1325 b 35 sgg.), implica che il migliore stato è quello in cui sono presenti *tutte* le suddette condizioni; e, in tal caso, non ci saranno impedimenti al «condensarsi» dello stato (attraverso la teleologia naturale e la «conoscenza politica», ved. I 1-2) in una forma rispetto alla quale nessun altro potrebbe essere migliore. Pertanto, all'inizio, è in termini di condizioni favorevoli che Aristotele concepisce lo stato migliore: esso ha bisogno di «molte risorse», 1288 b 39-40. A vantaggio di che cosa vadano le condizioni favorevoli non è così chiaro. Forse Aristotele vuole indicare il suo stato «migliore» dei libri VII e VIII, immaginandolo in condizioni totalmente ideali. Ad ogni modo, se tutte le condizioni sono soddisfatte, c'è forse una qualche ragione perché uno stato definito «migliore» differisca sostanzialmente nella struttura e nel funzionamento da un altro? Lo stato «migliore» appare come un oggetto unico, una costruzione le cui caratteristiche, prese una per una, non sono impossibili nella realtà pratica, ma lo sono nel loro insieme, perché è assolutamente improbabile che esse siano tutte presenti in un unico posto nello stesso momento.

Ma, in ragione del numero e della distribuzione delle condizioni soddisfatte, il caso 2) potrebbe prendere più di una forma, ciascuna «adatta» (1288 b 24) a diversi tipi di persone. Presumibilmente, né 1) né 2) sono un'utopia, nel senso di una società pervasa di gioia meravigliosa senza tensioni, fatica e lotta: ci sarebbero ancora lavoro da compiere, interessi da conciliare, decisioni da adottare. Altrimenti, a che cosa servirebbe la costituzione? Anche se certamente Aristotele aveva cognizione dell'età dell'oro (cfr. Esiodo, *Op.* 109 sgg.), non ha interesse ad assumerla come modello per lo stato migliore; non ha nemmeno in mente l'idea di una «medusa», ovvero, di un essere virtualmente privo di struttura, o di una società basata solo sulla buona volontà (come quella di William Morris in *News from Nowhere*). Perlomeno nella *Po-*

litica, non mostra neppure alcuna cognizione degli elementi fantastici, satirici e ironici comuni alle utopie letterarie, né degli effetti a lungo termine di questo tipo di letteratura nell'erodere le credenze sociali e politiche convenzionali. Benché presumibilmente abbia letto le *Ecclesiazuse* di Aristofane (657 sgg.), discute solo dei testi che hanno il valore ufficiale di proposte serie per una condotta pratica (cfr. 1256 a 10 sgg.). Per quanto riguarda le utopie antiche in generale, ved. Dawson.

[2] In apparenza, l'intero paragrafo è dedicato agli stati del livello 2), dal momento che la loro caratteristica comune (come implica la prima frase) è che essi possono avvicinarsi al livello 1), ma senza raggiungerlo. Perciò, la costituzione migliore e più rispondente alle aspettative richiamata nella prima frase sarà presumibilmente quella propria di Aristotele dei libri VII e VIII (si veda 1323 a 18), e le altre costituzioni quasi-migliori saranno tutte quelle esaminate nel libro II. Le «altre», come risulterà in seguito (ad es. 1261 a 16), dovranno essere giudicate non solo sulla base del modello di quella «migliore», ma anche alla luce del grado in cui riescono a realizzare quei certi principî del livello 3), poiché «le circostanze preesistenti» del livello 2) potrebbero modificare la realizzazione non solo del «migliore stato» ma anche dei suoi principî. Cos'è, allora, un «principio»? Secondo *Eth. Nic.* 1151 a 16-7 (cfr. *Eth. Eud.* 1227 b 28 sgg.), «nelle azioni, l'obiettivo è il punto di partenza, proprio come in matematica lo sono i postulati». In politica, il principio per cui una costituzione (ad es. l'oligarchia, 1289 b 20-2) o una istituzione può essere considerata la migliore corrisponde al punto di partenza per le attività preposte al raggiungimento del miglior risultato. I principî sono *falsi*, giacché non includono le norme e gli obiettivi di 1) e 2) (1293 b 1-9, 1325 b 33-8, 1332 a 7 sgg.), che forse Aristotele ritiene dimostrabili a partire dalla riflessione sulla natura umana. Tuttavia, i principî menzionati nella categoria 3) non sono necessariamente del tutto errati, o presi uno per uno o nel loro complesso: in verità essi possono portare a costituzioni che, sebbene di livello inferiore, non sono prive di valore e meritano l'attenzione del legislatore, con uno speciale riguardo alla loro conservazione e perfezionamento (1288 b 28 sgg.). Nel libro II, Aristotele oscilla liberamente, come criteri di giudizio, tra ciò che è «migliore» e i «principî», anche se i secondi mostrano spesso dei difetti; talvolta, tuttavia, i due parametri possono coincidere, e il difetto sta esclusivamente nell'esecuzione (1269 a 34-b 12). Né quando attacca i presupposti né quando critica i metodi per realizzarli Aristotele perde di vista ciò che è «meglio». Si vedano, comunque, i contributi a più ampio raggio, rispetto al solo libro II, di Rowe 1989 o Irwin 1985. Sui principî, cfr. anche 1261 a 16, 1263 b 29-31, 1269 a 32, 1271 a 41, 1273 a 4, 1296 b 9-12, 1314 a 38, 1317 a 40, 1328 b 34-1329 a 2, e Platone, *Leg.* 742 d.

«Essere ben amministrato», lett. «essere governato da buone leggi» (εὐνομεῖσθαι), è spesso uno slogan, al pari di quello odierno di «legge e ordine», ed è ugualmente difficile da definire. Nelle varie descrizioni di questa attribuzione, Aristotele identifica tre caratteristiche salienti: (I) attenersi al proprio ruolo (*de motu animalium* 703 a 29 sgg.); (II) attenta educazione alle virtù civili (1280 b 5 sgg.), e, di conseguenza, (III) osservanza delle buone leggi (1294 a 3 sgg). Egli sceglie il termine tenendo ben presenti i capp. 9-11, per il fatto che Sparta (specialmente), Creta e Cartagine hanno una reputazione di buon governo (cfr. la nota 69). Aristotele probabilmente ammirava, con moderazione, tali società guidate abbastanza rigidamente, per il fatto che presentavano per lo meno qualche segno di ordine gerarchico simile all'ordine da lui stesso auspicato (cfr. 1272 b 30-3); ma questo non gli impedisce di muovere ad esse delle critiche (ved., ad es., le critiche all'educazione spartana, 1333 b 5 sgg.). (Numerosi altri riferimenti riguardanti il buon governo si trovano in Schütrumpf 1991-2005, II pp. 152-3.)

[3] All'inizio di I 1 la descrizione dello stato come κοινωνία, comunità, ha condotto alla trattazione di vari tipi di *governo*; ora la «comunità», il «naturale punto di partenza», porta a discutere sul concetto di *condivisione*. I due argomenti convergono nel capitolo successivo, nel quale la condivisione del potere politico è l'argomento principale. Nel frattempo, Aristotele esemplifica i due estremi della condivisione: da un lato, quella del territorio, che è necessaria ma non sufficiente per fare uno stato (1263 b 35-6, 1276 a 19 sgg., 1280 b 12 sgg.), e, dall'altro, la condivisione di «tutto» – che suggerisce immediatamente la condivisione, proposta nella *Repubblica* di Platone, anche delle mogli, dei bambini e delle proprietà, secondo un ordinamento che è in netto disaccordo con la «pratica in uso oggi», ossia con il possesso privato di essi. La proprietà è, infatti, l'argomento centrale della discussione, molto selettiva, di Aristotele sulla *Repubblica* nei capp. 2-5 Il perno dell'intera struttura di Callipolis («Città Meravigliosa»), la teoria delle Forme, non è nemmeno menzionato, e l'elaborata educazione dei filosofi-guardiani, designati per guidare alla conoscenza delle forme, non è descritta né valutata. Forse Aristotele sente che questi argomenti possono anche essere ignorati grazie alla forza delle critiche alle Forme avanzate nella sua *Metafisica* e in altre opere (ved. la nota 3 al libro I). Nel cap. 5, comunque, ha qualcosa da dire circa l'amministrazione di Callipolis; e in seguito, in V 12, 1315 b 40 sgg., discute i cambiamenti costituzionali di *Resp.* VIII e IX.

[4] *Critica dell'«unità» sociale e politica nella* Repubblica *di Platone.*

Il principale bersaglio di questo capitolo piuttosto difficile è *Repubblica* V, fino a 466 d, dove Socrate prescrive lo stile di vita dei guardia-

ni, nel modo che segue. (a) Dal momento che i sessi essenzialmente non differiscono nelle attitudini filosofiche e politiche, ci devono essere sia guardiani femmine sia guardiani maschi. (b) I guardiani non devono avere proprietà private di nessun tipo, né coniugi, né bambini, né beni materiali; tutte queste cose devono essere in comune. (c) Il forte senso di comunità così generato dovrebbe essere la base, in ogni guardiano, di una totale identificazione del proprio interesse con quello del gruppo, costituito dai suoi compagni guardiani (cfr. 412 d). Essi devono agire e pensare quasi fossero un unico corpo vivente: proprio come, quando un mio dito è ferito, «io» sono ferito, così un guardiano deve considerare un'offesa a un suo compagno come rivolta a sé stesso: insomma, deve comportarsi come se per lui non ci fosse più alcun senso nel distinguere fra *meum* e *tuum*. Lo stato diventerà, in questo modo, quanto più possibile, «uno»; cfr. Platone, *Leg.* 739 b sgg.

Con questa mentalità, e alla luce delle loro visioni delle Forme, i guardiani guideranno lo stato con totale devozione ai suoi interessi. Ad ogni modo, la loro educazione è lunga: non è completa se non al compimento dell'età di 50 anni (540 a-b). Fino ad allora, sono «apprendisti», ausiliari dei guardiani veri e propri (414 b), e più o meno esposti alle debolezze umane. Dunque, quando Platone prende misure contro le ricadute in errore, e Aristotele parla (specialmente nel capitolo IV) di certi loro atti che potrebbero sembrarci incoerenti con il principio della perfezione morale dei guardiani, nessuno dei due difetta di realismo.

Che dire della «terza classe» (ossia di tutti quelli che non sono guardiani o ausiliari dei guardiani)? Come ben comprende Aristotele (1262 a 40-b 1), Platone descrive la comunione delle proprietà solo in riferimento ai guardiani perché è convinto che sia una prescrizione troppo dura per i comuni mortali. Però parla liberamente di «unità dello stato» (462 a-b; cfr. 423 d); la terza classe dovrebbe, infatti, avere un sentimento di solidarietà con i propri governanti (ad es., 463 a-b), ma indotto in altri modi. Più avanti (1264 a 13 sgg.) Aristotele critica il fatto che Platone non abbia chiarito se la comunità delle mogli, ecc., appartenga agli «altri cittadini» (e *sono* «cittadini»: 463 a 4). Tuttavia, nel nostro capitolo sembra ritenere che sia così (si veda il termine «generalizzata» = di tutti, ad inizio del capitolo), e che lo sia anche il profondo senso di appartenenza a una comunità. In senso stretto, egli *deve* crederlo, perché, altrimenti, non sarebbe come confrontare il simile con il simile, e la sua concezione di stato si metterebbe a paragone non con lo stato di Platone ma solo con una particolare tipologia di persone al suo interno.

[5] Dell'obiezione (a) (ved. nota precedente) è difficile cogliere il senso. Aristotele potrebbe intendere solamente che gli argomenti di Socrate sull'unità falliscono dal punto di vista teorico: in tal modo essa non può essere assunta come un fine e quindi neppure può richiedere la co-

munità di mogli per realizzarlo. Oppure, egli potrebbe avere in mente 464 a-b, dove il possesso comune di donne e bambini è affermato come la causa, αἰτία (cfr. 1261 a 11), del comune sentire. In questo caso, il punto sarebbe che la necessità della proprietà comune non «emerge» dagli argomenti a difesa del comune sentire: o noi possiamo raggiungere il secondo senza ricorrere alla prima, oppure, di fatto, la prima non produce il secondo.

O, forse, pensa a 457 c, dove si dice che la «legge» sul possesso comune «deriva dalla» politica dell'assegnazione dei medesimi uffici a uomini e donne. In tal caso, egli starebbe semplicemente negando l'inferenza: la dottrina della comunione di mogli e bambini non deriva dalle argomentazioni a difesa della comunanza di occupazioni per uomini e donne; perché una donna può svolgere un lavoro ugualmente bene tanto se è una moglie privata quanto se è una moglie in comune (oppure non sposata affatto). Si tratterebbe di un colpo d'astuzia di Aristotele; infatti, per autorizzare l'inferenza dalle occupazioni comuni alla comunione dei possessi abbiamo bisogno di introdurre la necessità di un sentire comune totalmente disinteressato, se i guardiani maschi e femmine vogliono avere successo nella loro comune azione di *buon* governo; ma ora Aristotele in (b) ci dice che tale sentire comune (ovvero «unità») è impossibile. Così, la comunione delle mogli non può essere giustificata né da argomentazioni sulle mansioni in comune né dal suo essere necessaria per raggiungere l'«unità»: perché l'unità è, in pratica, irraggiungibile in ogni caso.

In (b), l'espressione «stando almeno a quanto viene detto in quell'occasione» (1261 a 14) suggerisce l'idea che *qualche tipo di* unità è possibile e certamente essenziale: quella di tipo funzionale, come descritta nel resto del capitolo; cfr. anche 1263 b 29 sgg.; il punto (c) rimarca che [sebbene l'unità platonica sia impossibile] Platone non ha dato un'alternativa, o una versione modificata di essa. Il «presupposto» si riferisce a 464 b; a riguardo, ved. la nota 2.

La parte restante di questa sezione del cap. 2 è costata ad Aristotele una buona dose di biasimo. A giudicare dalle apparenze, egli capziosamente dispiega un senso di «unità» puramente matematico e, assurdamente, suggerisce che Platone avrebbe desiderato vedere uno stato costituito da una sola persona (anche se egli ha usato la singola persona solo in senso analogico, 464 b 1-3). Ma «uno stato (una città) è per natura una pluralità» – ci ricorda Aristotele riprendendo I 2, dove il naturale sviluppo storico della società fino alla costituzione dello stato è risultato in parte dall'aumento del numero delle risorse umane: coppie, famiglie, villaggi, stato. Il punto di vista di Aristotele è che servizi reciproci (si veda la nota 6) tra un gran numero di persone fanno dello stato lo strumento idoneo per vivere una buona vita; ma essi non sono ispirati da sentimenti di «unità» disinteressatamente benevola. In pra-

tica, si possono avvicinare all'unità se si riduce il numero delle persone a quello di una famiglia, dove le relazioni personali sono più vicine e intime (cfr. Stalley 1991, pp. 188-9); ma una totale unità è raggiungibile in un solo individuo. Riassumendo, pretendere le caratteristiche di un individuo per uno stato è un «errore categoriale», secondo il quale, presumibilmente, si richiede che i cittadini, anche se razionali e dotati di senso morale, siano soggetti alla stessa relazione funzionale con lo stato che le membra irrazionali e non morali intrattengono col corpo. La proporzione aristotelica «l'uomo sta allo stato come l'arto sta al corpo» (1253 a 20 sgg.) non comporta tali implicazioni.

Due obiezioni possono essere avanzate per conto di Platone. (1) L'unità di sentimenti non è *incompatibile* con la reciprocità di servizi; in verità, alcune forme di reciprocità sono costruite all'interno della stessa Callipolis (nella terza classe, e tra quest'ultima e i guardiani, che ricevono una «remunerazione» per i loro servizi come governanti, 463 b 3, 465 d 6-7, 543 c; cfr. in generale 423 d). È la motivazione per prestare un mutuo servizio che avrebbe bisogno di cambiare. (2) La motivazione *può* cambiare: Aristotele non è costretto ad assumere che, poiché trova che la natura umana sia di un certo tipo «sempre o per lo più» negli stati esistenti, sia di conseguenza fissa. Al contrario, tale principio è molto plastico: uomini e donne possono essere portati a una stretta identificazione con il gruppo. Il possesso comune di donne e bambini è un tentativo di dare questa forma.

[6] Insistendo sulla pluralità di tipi diversi di persone, si direbbe che Aristotele stia semplicemente sviluppando la nozione di pluralità in senso didattico, come concetto fine a sé stesso. Ma se le sue osservazioni sono intese come critiche della *Repubblica*, difficilmente colgono nel segno; questo perché Callipolis è soprattutto una società basata sulla distinzione dei ruoli tra persone diverse con differenti abilità. Presumibilmente, egli pensa che l'«unità», comportando la soppressione di qualsiasi senso di conflitto tra gli interessi personali e quelli del gruppo, implichi anche la perdita del senso individuale di identità personale, e pure della capacità di agire indipendentemente e in maniera diversa dagli altri (si veda, per es., come Platone in 462 b 8 critichi la nozione di ἰδίωσις, «senso di individualità»). In breve, Aristotele sembra convinto che l'«unità» generi cloni. È improbabile che ciò sia vero: lo stesso Platone confida nell'iniziativa dei guardiani e nella loro affermazione individuale (ad es., 460 b), tant'è vero che tra loro esiste una chiara differenziazione di funzioni tra giovani e vecchi. Egli replicherebbe in questo modo: «unità significa credere nella stessa cosa, ma non identità totale sotto ogni rispetto, ad esempio nelle abilità, nel carattere, nel ruolo, ecc. I miei cittadini di Callipolis saranno, in effetti, diversi, agiranno differentemente, ma sempre in modo tale che, pro-

muovendo il proprio vantaggio, promuovono il vantaggio dello stato. I due interessi si accordano: attraverso il perseguimento di quelli dello stato, l'individuo raggiunge i suoi». Tuttavia, Aristotele ha ragione nel richiamare l'attenzione sull'apparente tensione tra l'uniformità mentale e la diversità pratica. A proposito della sua ammissione che i cittadini di uno stato debbano avere una *qualche* unità nelle prospettive, ved. 1280 a 34 sgg., 1328 a 35-b2.

Il contrasto tra quello che è il mero peso di un gran numero di persone omogenee che formano un'*alleanza* e la strutturata unità di persone diverse in uno *stato* è all'apparenza corrispondente a quanto si dice più avanti: da una parte, *popoli* che vivono dispersi in villaggi, dall'altra, *stati* che non vivono in quella maniera ma in un modo più unitario. Ritengo che qui il punto sia che i villaggi offrono meno opportunità nella differenziazione delle funzioni rispetto agli stati; questi sono pertanto più autosufficienti nel facilitare una «buona vita» (cfr. le note 9-10 al libro I). Ma il supposto comportamento degli Arcadi non è chiaro: c'è una discussione esauriente riguardo a questa problematica affermazione in Schütrumpf 1991-2005, II pp. 163-6. Il riferimento agli scritti di etica è a *Eth. Nic.* V 5; per la discussione sulla «reciproca equità» in economia si vedano le note 48 sgg. al libro I.

Il resto di questa sezione costituisce un breve saggio su uno degli argomenti preferiti di Aristotele: comandare ed essere comandati a turno (cfr. ad es. 1277 b 7 sgg., 1287 a 10 sgg.). La logica dell'argomentazione sembra essere la seguente. Uno stato consiste di persone di diverso tipo, le quali scambiano beni, servizi, ecc., su una base di equità (una mucca = cinque maiali, *uel sim.*). Queste persone sono uguali (presumibilmente dal punto di vista della natura, educazione, virtù, ecc., non soltanto nella condizione di uomini liberi, cfr. 1301 a 28-31), e quindi hanno uguale diritto a governare; ma non tutti possono fare questo per tutto il tempo. Quindi, *anche* tra di loro l'uguaglianza reciproca è essenziale: fanno a turno nell'avere il privilegio, o nel compiere il servizio, di governare; il principio che tutti governano è, in tal modo, preservato e c'è reciprocità di servizi.

Allora l'alternanza nel governare è chiaramente introdotta solo come un modo di mostrare l'estrema importanza dell'uguaglianza reciproca, la quale deve anche essere applicata tra eguali, quando idealmente (sulla base del principio della specializzazione delle funzioni) le stesse persone dovrebbero governare in permanenza (proprio come le stesse persone sono permanentemente calzolai e carpentieri). Ma c'è una più diretta attinenza con la *Repubblica*? Lì, le stesse persone governano per tutto il tempo. Ma Aristotele non è d'accordo: è probabile che ciò conduca a un conflitto civile (1264 b 6-10, cfr. 1281 a 28 sgg.), perché ovviamente non è una cosa giusta (1261 b 1, 1287 a 10-8; riguardo alla monarchia permanente, cfr. in partic. III 17). Se questo sia il pen-

siero di Aristotele su tale punto, è semplicemente irrilevante: mentre egli ha in mente che cosa succederebbe negli stati attuali, l'ipotesi fondamentale della *Repubblica* è che i guardiani governano permanentemente grazie alle loro speciali conoscenze, e i membri della terza classe sono per sempre soggetti al loro governo perché mancanti di esse: e accettano questo stato di cose, in modo che il governo permanente delle stesse persone è «possibile». Ved. inoltre la nota 100.

[7] Dopo una breve sintesi di quanto affermato si aggiunge che uno stato non può essere autosufficiente se è troppo vicino all'unità. Queste osservazioni riecheggiano la seconda parte del cap. 1, e ancora possono ridursi a un'argomentazione matematica (si veda la nota 2). Si potrebbero benevolmente riformulare, in una forma più dignitosa, come segue: «l'unità platonica genera un unico tipo di persone, e ciò milita contro la diversità di funzioni, il che a sua volta milita contro l'autosufficienza». Ma questo non è quello che Aristotele effettivamente dice.

[8] *Linguaggio e psicologia del possesso in un sistema di «unità».*

Platone è convinto che «il miglior tipo di stato sia quello in cui il maggior numero di persone applica "mio" e "non mio" alle stesse cose e nel medesimo senso» (*Resp.* 462 c). Per questo propone elaborate normative sull'accoppiamento e l'educazione. I guardiani devono essere mantenuti in una sistematica ignoranza riguardo a chi sono i loro parenti effettivi: devono considerare ad es. alla stregua di «figli» tutti i ragazzi nati in un lasso di tempo compatibile con l'essere stati generati da loro (461 c-d). Il risultato, spera Platone, sarà che nessun guardiano sarà mai capace di guardare a sé stesso come isolato da qualsiasi altro guardiano. Chiunque egli incontri, penserà di incontrare «un fratello, o una sorella, un padre, una madre, un figlio, una figlia, o la sua prole o i suoi antenati» (463 c). Ogni guardiano dirà di ogni altro guardiano che egli (o ella) è «mio» figlio o sorella, ecc., e che la loro sofferenza o prosperità è la «mia» sofferenza o prosperità; quindi piaceri e dolori saranno «condivisi»; e questi risultati vengono, almeno in parte, conseguiti grazie alla condivisione di mogli e bambini da parte dei guardiani (463 e-464 a).

Ora, chiaramente, il passo cruciale è quello dalla «sofferenza del mio familiare» alla «*mia* sofferenza». Spesso si ritiene che Platone desiderasse la soppressione del senso del privato, di quello che è «mio», in opposizione a ciò che è della comunità. E così è effettivamente, nella misura in cui ciò che è privato è *esclusivo* del «possessore» individuale: per esempio, nella monogamia, «mia» moglie è distinta da «tua» moglie. Ma sarebbe meglio dire che il suo massimo desiderio è quello di rafforzare il senso del privato estendendolo a un gruppo di persone e cose molto più ampio (si può discutere se ciò valga per la terza classe,

ma certamente non vale per gli stranieri). Non si deve fare distinzione tra il «mio» interesse e il «tuo» interesse perché il tuo è il mio, in quanto tu sei [considerato da me come] mio parente di sangue o acquisito tramite matrimonio. In questo modo, Platone intende creare uno stato «uno», in quanto dotato di unanimità di prospettive e sentimenti.

Queste proposte contengono molti aspetti oscuri e problematici (convenientemente riassunti e discussi da Halliwell, pp. 16-21, 155-82). Aristotele, ad ogni modo, è molto severo: va dritto al punto debole. Distingue due usi di «tutto»: (a) uso *distributivo*: «questo è il mio libro»; c'è un proprietario e un libro; il senso di «mio» è *esclusivo* e forte; e, se molti individui dicono questo, ognuno del suo proprio libro, allora «tutti» lo dicono, *ma di libri diversi*; (b) uso *collettivo*: «questo è il mio villaggio»; ci sono diversi proprietari ma un solo villaggio; il senso di «mio» è *inclusivo* e debole; e, se molti individui dicono così, «tutti» lo dicono, *ma dello stesso villaggio.* Il punto fondamentale che Aristotele sviluppa in questo capitolo è duplice: l'intensità dei sentimenti propria di (a) non può essere raggiunta in (b), se, come nel caso di Callipolis, chi pronuncia le parole (ad esempio) «mio figlio», (1) non è sicuro che il ragazzo in questione *sia* suo figlio, e (2) è consapevole che molte altre persone stanno dicendo la stessa cosa riguardo allo stesso ragazzo e lo fanno, o almeno dovrebbero, in base alla medesima convinzione.

Il caso (1) conduce, essenzialmente, alla medesima riflessione espressa alla fine della nota 5. Laddove «mio» viene usato in senso collettivo, si assume il presupposto veramente ampio che il legame di un individuo con una persona riconosciuta come consanguinea deve in ogni caso essere più forte del legame con chi non si riconosce come tale, oppure che potrebbe non essere tale. Poiché Platone, in virtù dell'educazione e dello stile di vita dei guardiani, fornisce circostanze molto particolari, immaginate proprio allo scopo di reindirizzare ed estendere quelli che per lui sono i normali modelli di legame affettivo e di motivazione. Quanto al punto (2), Aristotele, semplicemente, considera che la normale correlazione inversa tra numeri e affetto sia immutabile, Platone invece no.

[9] Il filo del ragionamento è piuttosto confuso ed è facile perdere il senso del paradosso di Aristotele; infatti, la descrizione del senso esclusivo dei termini in 1261 b 22-4 sembra esprimere qualcosa che *Socrate* «ha intenzione di fare». Ma quello che Socrate vuole è l'unità (τοῦτο, «questo», in 1261 b 17), che secondo Aristotele sarà quasi meglio realizzata attraverso pratiche apparentemente egoistiche e che tendono a separare le persone, implicite nell'uso distributivo di «mio». Da questo momento l'ipotesi che «tutti dicono mio e non mio nello stesso tempo» *non* è un «segno» della presenza dell'unità; il solo uso di questi termini non dice niente, perché, anche quando sono utilizzati

in senso collettivo – senso che Socrate adotta –, essi non portano, secondo Aristotele, all'unità *funzionale* che ha spiegato in II 2. Aristotele è piuttosto sfrontato nel suggerire che l'uso distributivo si avvicini di più all'unità *socratica*.

Che errori logici elementari possano influenzare decisioni pratiche, è indicato diverse volte nella *Politica* (ad es., 1307 b 30-1308 a 3); in particolare, essi possono essere usati per travisare la costituzione (ved. Saunders 1993, pp. 51-4). «Eristico» è in certo qual modo un termine tecnico: «inteso a vincere una disputa a tutti i costi». «Anche nei discorsi» (1261 b 30) presumibilmente significa «anche quando si ha tempo di pensare chiaramente, non sotto la pressione degli eventi».

«Consenso» è ὁμόνοια, letteralmente «mentalità simile»; è precisata in *Eth. Nic.* IX 6 (cfr. 1155 a 24-6, *Eth. Eud.* 1241 a 15-33) come quell'amicizia che è accordo sulla stessa persona riguardo ad atti della prassi politica: ad esempio quando A e B concordano sul fatto che nel loro comune interesse dovrebbe governare A, non B. Se Aristotele ha qui in mente questa analisi, qual è per lui il punto essenziale? Presumibilmente, che tale concordia presuppone un chiaro senso della differenza tra i miei interessi e i tuoi, i quali devono essere razionalmente conciliati, in relazione a qualche tipo di calcolo che bilanci i vantaggi. L'affetto, come è trattato nella *Repubblica*, abolisce il senso delle differenze e, di conseguenza, le basi sulle quali la valutazione può essere fatta; e ciò ha un «effetto negativo» (1261 b 32). Senza dubbio Platone replicherebbe che la non percezione della differenza rende non necessaria la conciliazione, dal momento che il mio interesse e il tuo sono, ai miei occhi come ai tuoi, identici; in tal modo, non c'è nessun conflitto iniziale. Per questo motivo, il «consenso» è per Aristotele un'amicizia che è il risultato di una deliberazione pratica molto particolare, mentre le amicizie della *Repubblica* sono troppo generalizzate e indifferenziate per avere una specifica qualifica. Sulla possibile amicizia tra i guardiani e la terza classe, ved. la nota 28.

[10] Queste righe esplorano «un altro effetto negativo» della proprietà in comune: la negligenza che sorge sia quando un oggetto o una persona ha più possessori, sia quando un proprietario ha più proprietà (cose o persone). Molte di queste critiche non toccano la posizione di Platone, il cui presupposto è che ciascuno abbia un forte legame affettivo nei riguardi di chiunque, dal momento che gli interessi privati sono proiettati su quelli della comunità. Ma questa potrebbe essere un'obiezione contro di lui, sempre che Aristotele intendesse dirigerla proprio su questo punto, e cioè che, per quanto sia forte il mio affetto nei confronti di chiunque, non potrei *fare* qualcosa per ognuno di loro: è fisicamente impossibile (si veda *Eth. Nic.* 1158 a 10 sgg., IX 10; cfr. *Eth. Eud.* 1245 b 19-25). Devo concentrare i miei sforzi solo su pochi, per

quanto, naturalmente, ciò sia fatto per incidere sulla comunità. Aristotele non esiterebbe a concludere che tale concentrazione sia effettivamente il sistema che si supponeva fosse da sostituire.

[11] In 1262 a 1-14 sembra essere proposto un doppio paragone tra il sistema collettivo e quello distributivo.

Nel sistema *distributivo*: (a) il «possesso» non è frazionario o lo è solo in limitata misura (molti fratelli potrebbero dire «mio» di un fratello); esso è «personale» (ἴδιον, «privato», o «particolare», cfr. 1262 a 13), e pieno di forza, non debole; e, in corrispondenza di ciò, la cura e i sentimenti delle persone sono più intensi; (b) il rapporto di parentela è reale, ed è riconosciuto come tale.

Nel sistema *collettivo*: (a) rispetto al grado di parentela (diciamo un padre) con un altro cittadino, ogni individuo tra 1000 (Aristotele deriva questo numero da *Resp.* 423 a) è solo un'esigua frazione di quella parentela, sicché non è padre né in senso pieno né in modo esclusivo, e la sua preoccupazione per il benessere o malessere di quel cittadino è debole (cfr. *Resp.* 463 e), dal momento che non può totalmente identificarlo con uno dei suoi cari; (b) quand'anche il suo rapporto di parentela fosse (ad esempio) di tipo paterno, il «padre» non potrebbe sapere, di questo vincolo, se è *reale*, per il fatto che non più di uno su mille può essere il padre; e chi sia, non si sa.

Il punto (b) solleva la questione davvero interessante – e piacerebbe che Aristotele l'avesse affrontata – dello stato d'animo di un guardiano quando dice, di ciascuno di (ad esempio) 100 ragazzi, «figlio mio». Ovviamente non può intenderlo in senso letterale; e pure un senso analogico (come un prete potrebbe dire a un suo parrocchiano: «figlio mio») difficilmente renderebbe giustizia alla chiara intenzione di Platone di estendere l'uso letterale, con i relativi sentimenti, a un contesto più ampio. Sulla bocca di un guardiano, «figlio mio» sembra avere uno speciale e unico significato; questo perché, presumibilmente, egli non deve sapere o, almeno, non deve pensare (a) alla differenza tra avere rapporti con molti figli o con uno o con pochi, e neppure (b) alla distinzione tra veri figli e figli per modo di dire. In verità, è almeno capace di *formulare* (b)? Forse bisogna tener conto del leggero effetto di suggestione che la continua ripetizione dello stesso termine «mio» crea (464 a 1-2; cfr. *Leg.* 854 c). Ved., inoltre, Price, p. 182 sgg.

Comunque, la risposta realistica di Aristotele al modello collettivista di Platone è quella, delineata alla fine del paragrafo, di una vasta rete di reali, personali e assolutamente specifiche relazioni, sia familiari sia di altro genere.

[12] Cfr. Erodoto, IV 180: ecco un chiaro spiegamento di notazioni antropologiche contro Platone, nello spirito di *Rhet.* 1360 a 33-5 («i li-

bri di viaggio sono utili per la legislazione»), e con la conseguenza che la scoperta inevitabile dei reali rapporti di parentela vizierà le attitudini dei guardiani (come le vedrebbe Platone). Presumibilmente Platone teme i favoritismi e, forse, in special modo gli effetti che essi avrebbero sulla struttura di potere di Callipolis, nel caso in cui un guardiano si opponesse alla retrocessione di un figlio senza talento alla classe «d'argento» o «di ferro». Aristotele, mentre è consapevole dei pericoli del principio ereditario ed è a favore di regole meritocratiche (cfr. ad es. 1271 a 18-26, 1272 b 33-1273 a 2, 31 sgg.), accoglierebbe assolutamente di buon grado la scoperta delle relazioni di parentela come l'affermazione di «naturali» modelli di condotta; infatti lo stato è naturale, e abbraccia le famiglie, le cui relazioni interne sono anch'esse naturali, essendo l'uomo un animale «destinato all'accoppiamento e alla famiglia» (si veda in generale I 2; *Eth. Nic.* 1155 a 17-9, 1158 b 11 sgg., VIII 12; *Eth. Eud.* 1242 a 22 sgg.). È per queste ragioni che egli approva tali modelli, non direttamente perché sono mirati alla non-fedeltà allo stato o alla «sussidiarietà» o all'indipendenza oppure alla libertà come antagonista del totalitarismo o della tirannide; egli non menziona tali questioni, sebbene, a grandi linee, non le ignori (1313 a 34 sgg., cfr. 1262 a 40 sgg.).

La puledra era stata chiamata Dicea, cioè Giusta, perché produceva nella sua progenie, come lo stallone, una «remunerazione economica adeguata» – rappresentava un giusto rapporto di convenienza, per così dire; ved. *Hist. an.* 586 a 13.

[13] *Svantaggi della comunione di mogli e bambini nella* Repubblica *di Platone.*

In questo capitolo, più vivace del solito, Aristotele passa dagli svantaggi derivanti dal fatto che i guardiani riconoscano i rapporti di sangue esistenti fra di loro agli svantaggi che derivano dal non riconoscerli. Non è chiaro ciò che egli ritiene accada più frequentemente. Sulle colpe dei guardiani si veda la nota 4.

[14] I metodi di Platone per prevenire e contenere i crimini del genere menzionato sono esposti in *Resp.* 464 d-465 b: «la comunione» ridurrà l'autoaffermazione delle persone, i coetanei potranno essere mantenuti in buona forma fisica mediante la lotta senza bisogno che intervenga la legge, ma solo grazie all'intervento dei vecchi guardiani, e «la paura e il rispetto» impediranno attacchi ai più anziani e ai genitori. Aristotele ignora tutto questo. Egli si concentra su due punti fra loro collegati: (1) dal momento che a Callipolis non si può sapere chi siano i propri veri familiari, l'effetto inibitore della conoscenza è assente e si possono commettere gravi violenze contro di essi ignorandone l'identità; e poi (2), per lo stesso motivo, l'espiazione abituale sarebbe im-

possibile. Fino a che punto Aristotele stesso consideri seriamente tali procedure (esse erano materia di scrupolo religioso piuttosto che di legge) non è chiaro (cfr. 1335 b 25-6 sulla «liceità»), ma, ad ogni modo, qui è in gioco la sua consueta preoccupazione per le relazioni *reali*. Sembra non incidere su di lui il fatto che a Callipolis, se le relazioni supposte devono essere considerate come reali, queste ultime non sono più importanti delle prime; e sembra anche che l'espiazione dovrebbe essere prevista per qualunque reato, non solo per alcuni, dal momento che ciascuno ora è un (possibile) reale congiunto (463 c). Egli potrebbe avere in mente il fatto che, se ognuno è un parente prossimo, e per questo motivo una persona speciale, nessuno è speciale: il senso di indignazione aggiuntiva di fronte alle violenze fatte ad un parente prossimo si perde (la porzione di testo messa, nella traduzione, fra parentesi, che in greco è molto breve e tecnicamente ambigua, è stata spesso interpretata come se implicasse che le violenze contro i parenti non prossimi, o gli estranei, *siano* non empie; ma questa sarebbe un'affermazione scandalosa). Per il contesto legale e religioso, ved. Schütrumpf 1991-2005, II pp. 182-4; Saunders 1991, pp. 229-30, 241-2, 263-5, 268-79.

[15] Sebbene Platone chiarisca che solo i ragazzi nati in un certo periodo devono essere considerati come «figli» di un uomo, e che le relazioni sessuali tra loro sono da evitare (461 d-e), più avanti giunge a una dichiarazione di portata più ampia (463 c), nella quale, apparentemente, suggerisce che *tutti* i ragazzi sono figli condivisi da tutti gli uomini. Tutto l'amore tra ragazzi è, quindi, ufficialmente incestuoso (in pochi casi lo sarebbe realmente; ma, a differenza di quanto detto nella nota 14, Aristotele non sembra qui preoccuparsi della distinzione tra reale e presunto). Tuttavia, Platone permette, forse in maniera leggermente scherzosa («deplorevoli facezie» le definisce Shorey, nell'edizione Loeb, p. 489), relazioni omosessuali di tipo molto limitato – baci e palpeggiamenti – in un numero molto ristretto di circostanze (403 a-c; 468 b-c). Aristotele considera questo un paradosso: se l'incesto deve essere abolito, di conseguenza non devono essere soppresse solo tutte le relazioni sessuali complete uomo-ragazzo, ma anche le pratiche parziali («altre», «quanto mai disdicevoli»), e l'amore stesso che porta ad esse. Come l'inclinazione stessa debba essere eliminata, non lo spiega. Ma il suo punto di vista potrebbe essere basato sul fatto che è difficile limitare gli incontri sessuali una volta che essi hanno avuto inizio, e che, nel campo della psicologia pratica, l'inclinazione è più difficile da eliminare allorché in parte vi si indulge, piuttosto che quando non si ceda per nulla ad essa. Riguardo al trattamento degli incesti in Grecia, ved. Parker, pp. 97-8.

[16] Aristotele passa dall'affetto sessuale (ἔρως) a quello personale e sociale, riprendendo e sviluppando il tema del cap. 3, la debolezza delle relazioni «familiari» a Callipolis, per il fatto che esse non riescono a favorire la φιλία, che è «per gli stati il più grande tra i beni» (cfr. la nota 9, sul «consenso»). Tuttavia, φιλία è un termine molto più ricco del nostro «amicizia». Aristotele ne distingue molti tipi e dedica loro due dei dieci libri (VIII e IX) dell'*Etica Nicomachea*. Qui parla piuttosto compendiosamente di tutta la rete di amicizie tra le varie persone nella famiglia e nello stato (Price, capp. 6 e 7, specialmente p. 195 sgg.), tutte amicizie presumibilmente basate sul piacere o sul vantaggio (ved. 1262 b 23: «quello che possono avere per sé e quello che possono amare») e sulla «reciprocità e uguaglianza» di 1261 a 30-4, piuttosto che sulla virtù (*Eth. Nic.* VIII 3).

Le frasi iniziali, splendidamente pungenti sulla gestione della terza classe (cfr. il commento sul «totalitarismo» nella nota 12), abbracciano relazioni pertinenti sia alla famiglia sia allo stato, tra le quali il resto del paragrafo oscilla in modo piuttosto disordinato. Che cosa dà per scontato Aristotele, e qual è la questione? Pensa alle diverse «amicizie» all'interno delle famiglie come *preparatorie* alle diverse «amicizie» a livello dello stato, tra cittadini e uomini di governo, le quali in maniera particolare promuovono la felicità (cfr. la nota 8 al libro I): Socrate desiderava che le prime (quelle familiari), nella loro forma collettivista, fossero le amicizie tra i guardiani a livello dello stato. Ciò avrebbe generato quell'«unità» che egli apprezzava (462 c). Ma queste amicizie, sostiene Aristotele, sono «diluite», perché non sono basate su «quello che si può avere e amare»; quindi non possono opporsi alla creazione di fazioni. E perché no? Negli stati storicamente realizzati, proprio per il fatto che le amicizie erano private e individuali (X è mio amico, Y non lo è), i più sanguinosi conflitti sorsero tra gruppi in competizione fra loro, i cui rispettivi membri erano, appunto, amici. È, dunque, almeno possibile che il sistema collettivista di Platone, nel quale «il mio interesse privato» è sempre identificato con gli interessi di chiunque altro, e la categoria dei non-amici non esiste, costituisca una forma di prevenzione delle fazioni piuttosto efficace, poiché, per quanto «diluita», l'amicizia è comunque universalmente diffusa. E, *se* l'obiezione di Aristotele consiste in parte nell'affermare che non c'è una classificazione dell'amicizia in base alla maturità e alla qualità, che valga prima per la famiglia di un individuo e poi per lo stato cui egli appartiene (cfr. *Eth. Eud.* 1242 a 40-b1), giacché queste due si sono fuse, egli non nota (ha letto il testo?) le conseguenze del lungo processo di maturazione psicologica, sociale e filosofica dei guardiani. Il loro «affetto» per gli amici e lo stato in senso lato non sarebbe meglio fondato all'età di 50 anni piuttosto che a quella di 25? La questione della motivazione della loro affezione per lo stato è sollevata indirettamente in 1264 b 15-25.

Il breve excursus (1262 b 11-4) su Aristofane mira a creare un contrasto comico con l'amicizia diluita, e perciò presumibilmente anche con l'unità diluita, prodotte dalle proposte di Socrate. Il riferimento è al mito che spiega la differenziazione sessuale nel *Simposio* (192 b-e), dove gli amanti desiderano unirsi così strettamente da diventare «uno». Aristotele ne sottolinea ironicamente le conseguenze letterali. Poi, con «invece» in 1262 b 15, si fa ritorno al mondo reale; e, alla fine, con «comunità», cioè in senso lato le «strutture socio-politiche», egli unisce i due livelli, familiare e politico.

[17] Riguardo agli omicidi ecc., cfr. la nota 14. I testi più significativi correlati alla «promozione» e alla «retrocessione» (che non sono limitati ai bambini) sono *Resp.* 415 b-d, 423 c-d, 468 a. Aristotele ha ragione a lamentarsi della loro superficialità, ma Platone chiaramente si aspettava che i bambini, per ragioni genetiche, sarebbero di norma rimasti nelle classi nelle quali erano nati. Ancora, nei commenti di Aristotele ci sono altri due punti oscuri di minor portata: (1) perché dovrebbe importare che chi sposta da una classe all'altra – presumibilmente si tratta di guardiani – conosca l'identità dei bambini trasferiti? Forse perché, mentre qualsiasi altro guardiano è consapevole del fatto che, in un gruppo di età data, non ci sono bambini che non possano essere suoi figli, coloro che attuano il trasferimento sanno che ci sono alcuni bambini (i promossi) che *non possono* essere i figli proprio di nessun guardiano; e questa conoscenza, se pure in misura limitata, mina il sistema alla base. Ma poi, si suppone che i guardiani pensino anche a queste cose? Ved. anche la nota 11; (2) perché i reati dovrebbero verificarsi *con maggiore* probabilità? Dopotutto, quanto vasta dev'essere la relazione sociale (distinta dal contatto amministrativo) tra guardiani e terza classe? Aristotele è però formalmente corretto nel puntualizzare che i bambini trasferiti guarderanno (verranno addestrati a farlo) i loro reali genitori *non* come i loro reali genitori.

[18] *Svantaggi della comunione di proprietà nella* Repubblica *di Platone; la costituzione.*

Il cap. 1 annunciava la base sulla quale si doveva fondare la proprietà, come il «principio naturale» della ricerca sulle proposte intese a definire, a un livello pratico, lo stato migliore. I capp. 2-4 erano, in un certo senso, un'improvvisa digressione, essendo dedicati a una forma molto inusuale di condivisione della proprietà, la comunità delle mogli e dei bambini a Callipolis. Aristotele, ora, passa alla proprietà nel senso più comune, quella della terra, dei beni mobili e delle provviste alimentari; e questi argomenti occupano una gran parte del resto del libro. Egli esamina, anzitutto, Callipolis; ma anche ora c'è qualche indugio. Non vi saranno riferimenti a Callipolis fino al cap. 6; i capp.

1-5 sono del tutto generici, e nella loro acuta urbanità potrebbero praticamente sussistere come un saggio indipendente, al modo di Addison o Lamb. Nondimeno, l'urbanità è a doppio taglio: Aristotele sostiene una tesi che in molti stati suonerebbe come un oltraggio al comune sentire. Benché difenda il *diritto* di proprietà privata, ne sostiene l'*uso* comune – ma bisogna chiedersi in quale senso preciso.

Gli aspetti salienti che riguardano la proprietà nella *Repubblica* sono questi (416 c-417 b, 419 a, 420 a, 458 c, 463 b, 464 c-d, 543 b-c, 547 b-c): (1) affinché i guardiani non siano esposti alla tentazione di perseguire il loro proprio interesse, anziché studiare e governare a vantaggio dello stato nel suo complesso, essi non devono possedere alcun bene privato: nulla al di fuori dei propri corpi; (2) riceveranno il loro sostentamento dalla terza classe come «remunerazione» per i servizi resi in qualità di governanti; avranno pasti comunitari (συσσίτια), e alloggio e altro saranno forniti su base comune. Essi avranno queste cose «in comune», ma probabilmente come fruitori comuni e non come proprietari comuni (non che, nella pratica, vi sia molta differenza; in ogni caso, non sono incoraggiati a usare, per la proprietà, il linguaggio che devono utilizzare per le mogli e i figli: «mio»); (3) i membri della terza classe – così sembra doversi supporre – detengono la proprietà privata nel modo usuale; sicuramente, pagano un tributo per il mantenimento dei guardiani.

Platone desiderava che i guardiani avessero un forte attaccamento alla proprietà sotto forma di mogli e figli, ecc., basato su un vivo senso del loro essere, in qualche modo, «privati» (cioè «miei»). Aristotele afferma che questi legami sarebbero «annacquati, diluiti» (1262 b 15). Al contrario, Platone voleva che i guardiani avessero un attaccamento il più possibile debole alle proprietà materiali; Aristotele invece sostiene che debba essere forte (ma non ossessivo). Ambedue concordano sul bisogno di saldi legami con le persone; ma, mentre Platone credeva che essi venissero ostacolati dai legami con le cose, Aristotele crede che essi siano da essi favoriti (cfr. la nota 23).

Miller 1991 e Mayhew 1993a sono eccellenti analisi dei punti di vista di Aristotele sulla proprietà in generale.

[19] Aristotele identifica quattro possibilità: (a) proprietà comune, (b) uso comune, (c) proprietà privata, (d) uso privato; ed egli fa menzione di ogni combinazione di due ad eccezione di (c) + (d), la pratica che prevaleva in Grecia ai suoi tempi. È chiaro (1329 b 36 sgg.) che la sua preferenza va a (b) + (c), a determinate condizioni: (1) alcuni terreni devono essere posseduti in comune, per sostenere la religione, e i pasti comuni; (2) i cittadini più poveri devono poter contare su una rete di protezione (cfr. 1320 b 9-11); (3) devono esserci generose forme di «lavoro socialmente utile» (1320 a 29-b 9); (4) l'ideale sarebbe che chi

effettivamente lavora i terreni (privati) sia schiavo (1330 a 25 sgg., in conformità con i principî di I 3-7). Non è facile far rientrare Callipolis in questa analisi: forse può entrarci (c), nel senso che la terza classe possiede terreni privati (ma cfr. 1264 a 14-6), e anche (b), nel senso che i guardiani prendono parte dei prodotti per l'uso comune; ma nelle personali intenzioni di Aristotele la proprietà privata e l'utilizzo comune dovrebbero apparentemente praticarsi all'interno della *stessa* classe di persone.

[20] «Organizzazione... diversa»: la proprietà privata, con gli schiavi (gli «altri») a fare il lavoro, è «più semplice» di quella comune. A giudicare dal contrasto con l'ultima affermazione che precede, e da ciò che subito segue, l'affermazione «se i campi fossero lavorati dai proprietari per sé», nonostante un apparente disaccordo con l'uso di schiavi su terreni privati, non denota uomini liberi che fanno il loro lavoro sui propri terreni, ma uomini liberi che lavorano insieme per il bene comune. Le difficoltà in un tale sistema nascono da un senso di giustizia oltraggiata (cfr. *Eth. Nic.* 1131 a 20 sgg.), su cui Aristotele si sofferma a lungo.

[21] Aristotele è d'accordo con Platone sul fatto che l'abitudine (qui «buone usanze») è efficace nella formazione di un carattere virtuoso (*Resp.* 444 c; *Ph.* 82 a-b; *Eth. Nic.* 1103 a 14 sgg.). Ciononostante, a giudicare dalle apparenze, assume un punto di vista in qualche modo ottimista riguardo allo zelo dei proprietari privati, informati del fatto che parte del prodotto delle loro fatiche sarà consumato in comune; ma cfr. le note 22 e 23, specialmente sulla «liberalità». Sebbene ribadisca con convinzione che i difetti della proprietà privata non sono ad essa intrinseci ma sono dovuti essenzialmente alla corruzione morale, e sono curabili con buone abitudini e giuste leggi, Aristotele evita di precisarla in relazione alla proprietà comune (cfr. 1261 b 32-40 e Irwin 1991, pp. 218-21).

[22] Non è facile vedere i limiti pratici dell'uso comune della proprietà che Aristotele raccomanda. «Delineato» può suggerire che egli abbia in mente qualcosa di più forte della pratica spartana che descrive. Specifica «uso comune» per gli amici (cfr. 1329 b 41-1330 a 2), non carità verso tutti; viene presumibilmente richiesta reciprocità, o potrebbero sorgere difficoltà simili a quelle espresse in 1263 a 28 sgg.; e i parassiti smetterebbero rapidamente di essere amici. D'altra parte, Aristotele sembra fare riferimento a tale pratica come mezzo per alleviare la povertà (1320 b 9-11, 1330 a 2); in particolare, elogia il sistema cretese, che non esclude dai pasti comuni e dai diritti di cittadinanza coloro che non sono in grado di pagare il loro contributo (1271 a 26-37,

1272 a 12 sgg.). Si tratta, tuttavia, di misure pubbliche; probabilmente Aristotele sta pensando soprattutto al privato, alla generosità reciproca nei rapporti interpersonali (*Eth. Nic.* VIII 9), e ad «amici, ospiti e persone care» (1263 b 6); e questo è altra cosa rispetto alle «liturgie» (pubblici servizi: ad es. pagare le spese per un festival teatrale) richieste alle persone ricche di Atene.

[23] Queste importanti osservazioni di Aristotele ci conducono al cuore delle obiezioni psicologiche e sociali da lui mosse all'«unità» di Callipolis, basate sul fatto che, sopprimendo la proprietà privata, si compromette la creazione di amore per gli altri a partire dall'amore di sé. Ad ogni modo, prese nel loro stretto significato letterale, queste affermazioni hanno una pretesa molto più limitata; è solamente quando sono interpretate alla luce di altri passi chiaramente correlati, ma lunghi e difficili (*Eth. Nic.* IV 1, VIII 3, IX 4, 8, 9; *Eth. Eud.* III 4), che si chiariscono le loro implicazioni di più ampia portata. Sembra che siano qui affermati cinque punti; vi aggiungo qualche commento e qualche riferimento:

1) l'amore di sé è naturale (naturale come, per esempio, il bisogno sessuale, ved. 1252 a 28-30); esso ha uno scopo;
2) l'espressione attiva di questo amore naturale è la conquista e la realizzazione del proprio benessere; questa è un'attività naturale, che causa piacere (ciò vale sia per i processi sia per le condizioni naturali in generale: *Rhet.* 1369 b 33 sgg.; *Hist. an.* 589 a 8-9);
3) la proprietà privata determina una grandissima «differenza» in questo piacere naturale di favorire i propri interessi; la proprietà comune genera *meno* piacere, o per lo meno così sembra sottinteso dalla frase «offre inoltre un piacere indescrivibile poter affermare che qualcosa ci appartiene»; non ci è dato sapere perché;
4) la proprietà privata è similmente più efficace della proprietà comune nel «fare favori e dare aiuto» agli amici, il che è *molto* piacevole; ancora una volta, non vi è spiegazione; la distinzione implicita tra l'amore per sé e l'amore per gli altri è lasciata in sospeso;
5) il fatto che la proprietà debba essere privata è reso necessario dall'esercizio della liberalità, ἐλευθεριότης; ma, ancora una volta, non ci è detto il motivo né la natura di questa virtù.

Sembrerebbe che ci troviamo di fronte a una serie di veloci osservazioni che Aristotele, presumibilmente, pensava fossero destinate a suscitare un pronto assenso (si noti la forte accentuazione del piacere). Ma, come difesa della proprietà *privata*, esse sono decisamente discutibili: per quale motivo, le medesime attività e i beneficî non potrebbero essere ugualmente possibili se la proprietà fosse comune? L'ar-

gomentazione funzionerebbe comunque, se fosse integrata, in qualche modo, come segue:

a) la mia ragione è il fattore distintivo del mio essere uomo; l'agire in accordo con essa non è meramente piacevole, ma è una parte cruciale del mio benessere globale, della mia totale felicità come essere umano; e la mia condotta razionale è in parte necessariamente interessata all'utilizzo delle risorse;
b) ora, se almeno alcune di quelle risorse non sono *mie*, e quindi soggette alla mia libera discrezione, allora la mia autosufficienza è diminuita (cfr. *Eth. Nic.* 1099 a 31 sgg., 1125 a 11-2, 1177 a 27 sgg.), e la mia condotta razionale e, di conseguenza, la felicità, ne è impedita. Inoltre, l'amore per sé (distinto dall'egoismo) è (1) precisamente l'amore della propria ragione, dal momento che la propria ragione *è* sé stessi, e (2) nasce, in particolare, dal *giudizio* di sé stessi come «buoni», ossia come un agente razionale che raggiunge la felicità (*Eth. Nic.* 1166 b 2 sgg.; cfr. 1170 b 8-10, e il senso del successo individuale nell'ottenere, non ereditare, la proprietà spiegato in 1120 b 11-4). *Nella misura in cui* la proprietà privata è essenziale a questo traguardo, è essenziale anche a tale giudizio e, quindi, all'amore per sé;
c) infine, l'amore per sé è fondamentale per lo sviluppo dell'amore dell'altro, ossia dell'amicizia, la quale, a sua volta, è essenziale all'unità dello stato come Aristotele lo concepisce (1280 b 38 sgg.; cfr. il commento sul «consenso» nella nota 9). In ogni caso, «dall'amore per sé» oppure «per effetto di» esso, viene l'amore per l'altro, con la conseguenza che senza il primo il secondo non insorge (1166 a 1-2, 1168 b 5-6). (Ma in tal caso, l'attività razionale e, quindi, encomiabile, dell'amore per l'altro è una parte essenziale del fondamento su cui costruisco l'amore per me stesso, dal quale sorge il mio amore per gli altri? Se così fosse, l'amore per l'altro richiederebbe, per generarsi, la sua stessa esistenza a priori.)

L'estensione dell'amore da sé stessi agli altri è, in apparenza, basata su un certo genere di somiglianza o affinità simpatetica dal punto di vista delle relazioni familiari, del carattere, degli interessi, ecc.; sulla difficilissima psicologia dell'amore per l'altro, si vedano Annas 1977; Kahn 1981; Engberg-Pedersen, p. 37 sgg.; Irwin 1988, cap. 18, in partic. pp. 395-7; Annas 1988 (con Kraut); Price, p. 110 sgg.; Benson. Si cerca, ora, anche il benessere degli altri, per il loro bene, in quanto «parti» di sé, o come «secondi sé», in quanto ciascuno vuole il suo proprio bene per amore di sé (*Eth. Nic.* 1156 b 7 sgg., 1161 b 27-9, IX 4, 8, 1170 b 5-8). In *Eth. Nic.* VIII 3 Aristotele elenca tre tipi di amicizia: due comuni, basati su ciò che un amico trova utile o gradevole nell'altro, e un tipo più «perfetto» (ma raro), tra uomini buoni che

si amano l'un l'altro per la loro eccellenza morale. Il «fare favori e dare aiuto ad amici, ospiti e persone care» rappresenta, probabilmente, il caso di amicizie del tutto abituali, mentre l'esercizio della virtù della liberalità *potrebbe* essere inteso come una caratteristica delle amicizie «perfette»; questo perché la liberalità consiste nel fare dono di una proprietà, specialmente del denaro, quando non c'è nessun obbligo di farlo, e senza aspettarsi beneficî in cambio (*Eth. Nic.* IV 1). È, quindi, un'ipotesi ragionevole che questo sia il modo in cui amici «perfetti» si comporterebbero fra di loro per quanto concerne il possesso di beni.

Qual è la rilevanza della virtù della moderazione in questo passo? Personalmente, credo che, mentre la liberalità *accresce* il benessere degli altri, la moderazione sia, semplicemente, un'altra espressione dell'amore per l'altro, la quale assicura che questo benessere non subisca *diminuzione*. Sulla moderazione dei guardiani nei confronti delle donne, si veda *Resp.* 443 a; ma nessuna donna guardiano *poteva* «appartenere a un altro».

Se adottiamo un punto di vista solamente strumentale sulle virtù (cioè pensando che esse siano praticate non solo «per sé stesse», come costitutive della felicità o come veicolo per essa [*Eth. Nic.* 1097 a 34-b 5, 1174 a 4-8], ma anche per raggiungere un qualche obiettivo o per gestire alcune situazioni o istituzioni problematiche; cfr. 1332 a 7 sgg.), allora quanto qui si dice può suonare piuttosto strano, giacché si può intendere che Aristotele affermi che la proprietà privata, con tutti i suoi problemi, merita di essere preservata solo perché la liberalità possa far fronte ad essi. Questo sembra capovolgere l'ordine delle cose. In verità, ciò che dobbiamo trovare è un qualche valore specifico della liberalità per giustificare il mantenimento della proprietà privata, il suo prerequisito (cfr. Irwin 1991, pp. 214-7). Il suo valore precipuo è certamente la selettività: «l'uomo liberale donerà, per amore del bello, e giustamente, dal momento che egli donerà a colui a cui deve dare, nella dovuta misura, nel tempo dovuto e negli altri modi richiesti dal giusto dare» (*Eth. Nic.* 1120 a 24-6); si vedano anche la distinzioni che Aristotele farà sul donare in *Eth. Nic.* 1120 b 3-4 e 20-4. Il beneficiario, presumibilmente, sarà qualificato in ragione del suo stato sociale o familiare o per meriti morali (cfr. le precise priorità delle persone specificate in collegamento con le alternative morali poste in *Eth. Nic.* IX 2). L'idea di Aristotele è che, senza la proprietà privata, questa rete di esplicite dicotomie vada perduta; la proprietà comune riduce i diritti a un livello omogeneo, in un sistema (a Callipolis, in ogni caso) di amicizie «annacquate» di tutti con tutti. Per Platone, naturalmente, è questo modello di patrocinio economico privato ad essere discutibile, perché è troppo facile che degeneri totalmente nel favoritismo (cfr. *Gorg.* 492 b-c), e poi perché esso costituisce un centro di attrazione per legami nel complesso troppo esposti ad essere cor-

rotti da criteri estranei alla sua stessa ortodossia morale. La liberalità è qualcosa della quale i guardiani devono riconoscere la Forma (402 c); non ha nessun altro ruolo nella *Repubblica*, perlomeno tra i guardiani. Sulla liberalità nelle *Leggi*, ved. la nota 37.

Platone e Aristotele hanno messo a fuoco lo stesso problema, quello di sacrificare l'interesse privato al bene comune. «Tutte le persone (all'interno della classe dei guardiani) sono mio figlio o mia moglie, ecc.» e «l'amore per sé è esteso all'amore per l'altro» sono concetti non molto dissimili dal punto di vista politico. Questa limitazione offre il destro ad Aristotele per insistere sul valore della proprietà privata: come sottolinea Irwin 1991, pp. 222-4, egli non si interessa della liberalità basata su una proprietà *comune* e neppure difende la proprietà privata come un diritto, né sulla base dell'efficienza economica o della produttività, né come un modo di prevenire o diminuire la povertà, o come un mezzo per assicurare l'autonomia individuale, al di sopra e contro il potere dello stato, prendendo decisioni pratiche, morali e politiche.

Qual *è*, quindi, il ruolo della proprietà privata? (1) Essa, a differenza della proprietà comune, crea la piacevole sensazione di essere esclusivamente mia, e una mia propria conquista; favorisce, quindi, l'amore per sé, senza il quale l'amore per l'altro non può esistere, perché la sua base psicologica andrebbe perduta; (2) essa è lo strumento con cui l'amore per l'altro può essere espresso nei fatti, per il bene supremo della solidarietà dello stato come insieme. Questo brano contiene, dunque, nonostante la sua allusività, l'essenza dell'argomentazione di Aristotele contro la proprietà comune. Si veda, inoltre, Irwin 1991, una discussione completa e particolarmente stimolante.

[24] «Una legislazione di quel genere» è presumibilmente quella di Platone nella *Repubblica*, ma Aristotele può aver avuto in mente anche altri pensatori, ora sconosciuti. La φιλανθρωπία («benevolenza») è la bontà in generale che, in apparenza, è più o meno indipendente sia dalla capacità di agire sul sentimento, sia dal merito del proprio obiettivo (ved. Irwin 1991, pp. 209-13); è solo un'ombra della liberalità, la quale è selettiva, e dunque più efficace.

Sulle cause legali ecc., Aristotele sembra avere in mente soprattutto *Resp.* 464 d-465c. Egli però non coglie il punto fondamentale di Platone, cioè che, se gli uomini continueranno ad essere in conflitto, il modo più ovvio per fermarli sarebbe eliminare il loro campo di battaglia, cioè la proprietà privata (anche se questo passo negativo si limita ad aprire la strada alla virtù, ma non forza gli uomini a divenire virtuosi; cfr. 556 a). Aristotele sottolinea che l'educazione può mitigare i mali della proprietà privata, ma sembra restio ad ammettere che possa mitigare quelli della proprietà comune, forse perché, come qui afferma, il numero dei litigi alla prova dei fatti è più elevato nella seconda cir-

costanza che nella prima; ma questa osservazione è poco più che aneddotica e retorica, dal momento che difficilmente egli può aver raccolto dati comparativi pertinenti. Si veda la nota 21.

[25] L'«errore» è la proprietà comune, l'«assunzione di una falsa premessa» (ved. la nota 2) è l'unità dello stato. In primo luogo, il paragrafo riafferma le tesi dei capp. 2-4 in forma sommaria («come abbiamo detto prima» si riferisce a 1261 a 22 sgg.), e poi sviluppa il paradosso che, per quanto abbia «introdotto» l'educazione (cioè, l'educazione evoluta dei guardiani), Platone non ha mai pensato di utilizzare «costumi, leggi e filosofia» (quest'ultima nel senso ampio di «allenamento mentale») allo scopo di proteggere i vantaggi della proprietà privata, mentre ne eliminava gli svantaggi; l'ambito proprio della proprietà comune è quello dei pasti comuni di Creta e Sparta. È, però, un po' strano che Platone *abbia* prescritto pasti comuni ai guardiani – sebbene, certamente, come parte di un sistema sostitutivo della proprietà privata, non in parallelo con essa oppure a sua integrazione, come avveniva a Sparta e a Creta: ved. 1271 a 26-37, 1271 b 40-1272 a 27.

Il «legislatore» (a Sparta presumibilmente Licurgo, ved. la nota 75) deve essere vissuto in tempi remoti; ciò spinge alle riflessioni sulla storia che ora seguono.

[26] «Collegati in sistema» vuol dire che i dati non sono stati raccolti e analizzati; Aristotele ha in mente il tipo di indagine sui dati svolta nel Liceo per le 158 costituzioni, delle quali sopravvive solo la *Costituzione degli Ateniesi*. Il paragrafo è una sorta di manovra di blocco. La storia di Aristotele è teleologica (si veda in particolare I 2, 1268 b 22-1269 a 28, 1271 b 23-4; buon esame in Schütrumpf 1991-2005, II pp. 204-8). Il genere umano ha scoperto, più o meno completamente, non solo come «vivere», ma anche come «vivere bene», negli stati, che sono complessi, cioè contengono molte organizzazioni differenti (famiglie, confraternite, ecc.) che si combinano fra loro a formare un intero. Ora, è tipico dei «fini» essere completi e «i migliori» (ved. 1252 b 27-1253 a 1): il processo di sviluppo e miglioramento si ferma e non può andare oltre. Pertanto, nell'elaborare la costituzione lo spazio per nuove proposte è ora limitato: se avviene un cambiamento radicale, si tratterà di *peggioramento*, e sarà riconosciuto come tale dal genere umano. Quindi, per semplificare, Platone non sarà in grado di creare uno stato che sia radicalmente «uno»: gli uomini insisteranno sui vincoli di fratellanza e altro ancora, e ciò lo lascerà, come osserva Aristotele, solo con la proposta che i guardiani non dovranno occuparsi dell'agricoltura, cosa che (*mutatis mutandis*: il parallelismo con Sparta è molto evidente) non è per nulla nuova (sui problemi degli Spartani, cfr. 1269 a 34-b 12). Tuttavia, Platone, benché non legato a premesse te-

leologiche, era ben consapevole del fatto che avrebbe incontrato una forte opposizione; da qui, la sua richiesta di una coscienza ancora incontaminata come un foglio bianco (*Resp.* 540 e-541 a: le prime persone da educare come guardiani non devono superare i 10 anni, e devono essere, quindi, dotati di una mente duttile, a differenza dei loro superiori più anziani). Questo requisito giunge alla fine del libro VII, e Aristotele non lo cita e neppure menziona (se non, forse, indirettamente: ved. la nota 25) la più elevata educazione dei guardiani in V 473 b-VII; può darsi che non avesse letto questo materiale, o l'avesse letto solo di sfuggita; cfr. 1264 b 37-9.

L'ultima frase mette Aristotele nei panni dei contadini di Callipolis; e nel resto del capitolo egli investe Platone con una serie di obiezioni sui punti oscuri e le difficoltà relative alla relazione tra i guardiani e la terza classe: il problema di più vasta portata viene da lui sollevato nella parte finale del capitolo (ved. la nota 31). In generale, Aristotele ha ragione a lamentarsi per l'oscurità: Platone è oltremodo interessato ai guardiani, e le informazioni che fornisce riguardo alla terza classe sono decisamente approssimative.

[27] Aristotele sa perfettamente (ved. 1262 a 40-b 3) che la comunione di mogli, bambini e proprietà non è un requisito della terza classe; ma ora ipotizza che possa esserlo, e ne indaga le conseguenze. Forse non intende suggerire che i guardiani e la terza classe debbano avere in comune le stesse mogli ecc., ma che ciascuna classe abbia le proprie; in tal caso, dal momento che una simile comunione è causa del «più grande bene» dello stato (464 a-b), cioè dell'«unità» (462 a-c), noi potremmo avere o due stati identici in tale eccellenza, oppure uno stato indifferenziato, ma senza gli strumenti per distinguere chi debba governare e chi debba essere governato, in quanto tutti i suoi membri saranno «assimilati» in questa condivisione. Questo, però, creerebbe solo una gran confusione. (1) Anche se non ci fosse tale distinzione, la si potrebbe introdurre artificialmente (ved. 1261 a 22-b 6, sull'alternanza). (2) La terza classe potrebbe avere in comune mogli, ecc., ma in una forma imperfetta (Mayhew 1993b), senza la speciale struttura mentale dei guardiani. (3) Anche se tale «comunismo» fosse stato applicato allo stesso identico modo nei due gruppi, Platone, ovviamente, non pensava che di per sé avrebbe assicurato le condizioni sufficienti per governare: le avrebbe garantite solo in combinazione con la superiore educazione metafisica dei guardiani. Ecco perché i due gruppi saranno «diversi»; e Platone è abbastanza esplicito nell'affermare che i membri della terza classe saranno contenti di essere governati, poiché riconoscono la superiore saggezza dei guardiani nel dirigerli e la loro efficienza nel proteggerli (432 a, 465 d). Ancora una volta, Aristotele è curiosamente indifferente a importanti temi della *Repubblica*.

La *Realpolitik* dell'ultima proposizione è ben lontana dalle intenzioni di Platone. È vero che, sul principio della specializzazione delle funzioni, esclusivamente i guardiani ausiliari portano le armi; ma questo è solo per la protezione dalle aggressioni straniere (375 b sgg.) e, malgrado quanto si legge in 1268 a 17 sgg., non riduce in schiavitù membri della terza classe. La terza classe considera i guardiani come amici e protettori (416 b, 417 a-b, 463 a b; cfr. 547 c); le ostilità contro di essa da parte degli ausiliari sarebbero un segno del fatto che l'armonia civile si è sgretolata (ma cfr. 415 d-e).

[28] In queste righe si esplorano alcune difficoltà che sorgerebbero se la terza classe avesse famiglia privata e beni privati (= «tali condizioni» [lett. «tali cose»]; o significa piuttosto «armi»?). In considerazione del forte desiderio platonico di armonia civile (432 a), e della sua riluttanza a tollerare «due stati in uno» (422 e sgg.), c'è una qualche tendenziosità nella descrizione dei guardiani come una «guarnigione militare», che implica il controllo forzato sui «cittadini» (come viene chiamata la terza classe, ad es. in 416 b 2). Così anche ἀποφορά, «contributo», se si intende come «affitto», lascia intendere che i guardiani possiedano la terra lavorata dalla terza classe, oppure, se si interpreta come «pagamento» (ai padroni da parte degli schiavi assunti in affitto, un significato comune di ἀποφορά), lascia intendere che tale classe comprenda degli schiavi, che forse, sul modello aristotelico, provvedono alle necessità in cambio di protezione (cfr. 1252 a 30-4). Come al solito, in termini pratici, Aristotele ha un punto fermo: è pericoloso concentrare tutti i poteri politici e militari in un solo gruppo, e tutte le attività economiche in un altro.

«Non viene precisato se siano o non siano necessarie queste istituzioni» (ossia, la condivisione di famiglie e proprietà) ripete le obiezioni precedentemente avanzate relative all'oscurità delle intenzioni di Platone. Ma l'aggiunta: «altri temi connessi a questi» è importante; sono connessi perché l'ordinamento familiare ed economico ha effetti sul carattere morale, il quale a sua volta determinerà il tipo di costituzione, educazione, e leggi che verranno richieste. Al contrario, dal momento che i membri della terza classe sono cittadini (πολῖται), Aristotele può ritenere che ci sarà qualche costituzione (πολιτεία) che conferisce speciali diritti ai cittadini, in particolare nella funzione deliberativa e giudiziaria (si veda la fine del cap. 1 del libro III), e che ciò, a sua volta, esigerà un certo tipo di educazione e legislazione (1282 b 10-1, 1289 a 10-25, 1337 a 11-8). Questo è il metodo altamente specifico in cui la mente di Aristotele naturalmente opererebbe; ma non è il modo di operare di Platone nella *Repubblica*, dove si procede sulla base della premessa (disdegnata da Aristotele: si vedano le note 2-3 al libro I) che le Forme possano dettare le corrette decisioni morali e politiche. Per-

tanto, come può essere colto dal testo, tali accenni suggeriscono che i guardiani stessi esercitino un totale controllo su tutte le decisioni amministrative, deliberative e giudiziarie, e questa è la sola «costituzione» che Platone intende (412 a, 425 c-e); giacché, se i guardiani governano come devono alla luce delle Forme, che necessità c'è di un apparato costituzionale convenzionale? Quanto all'educazione, essa dovrebbe certamente esistere per fini professionali (456 d), ma, al di là di ciò, risulterebbe per essa poco spazio o nessuno del tutto (come lamenta Aristotele), eccezion fatta, forse, per l'educazione morale basata su semplici ingiunzioni («non rubare», ecc.), e per un'insistenza sul consenso al governo dei guardiani. Alcune leggi dovrebbero esserci (425 e, 427 a), ma certamente non leggi stabilite da qualcuno che non sia un guardiano. Tutto ciò ha implicazioni sulla «qualità» dei membri della terza classe; tale qualità, infatti, influenza «la comunità dei guardiani», ossia dei guardiani tra di loro, come gruppo distinto, poiché, se la terza classe si ribellasse (cfr. la definizione: «pieni di superbia»), questa comunità difficilmente si reggerebbe, perlomeno nella forma intesa da Platone; cfr. 465 b (o forse Aristotele intende dire «la *loro* comunità *con* i guardiani» come loro governanti? Cfr. 1254 a 24-6).

[29] Come Aristotele non può ignorare, i guardiani non sono destinati a vivere in famiglia; quindi, le sue obiezioni difficilmente colgono nel segno, a meno che si assuma il suo principio che gli esseri umani non possono che vivere in famiglie. Nella terza affermazione, egli non comprende il senso dell'osservazione di Platone (451 d), perché gli animali non amministrano le famiglie, gli uomini sì. Platone non sta comparando simile con simile, e non può asserire che gli esseri umani femminili sono liberi di perseguire le stesse occupazioni degli uomini, sulla base del fatto che le cagne possono svolgere lo stesso compito dei cani di sesso maschile, e con la medesima efficacia.

In 1256 b 7-20 Aristotele richiama l'attenzione sugli ampi paralleli tra la conformità a natura di alcuni modelli di comportamento animale e quella di alcuni modelli di comportamento umano. In quale misura e a quali condizioni il nostro paragrafo implica che, in fatto di regole, sono legittime le inferenze dal comportamento animale a quello umano? Avrebbe potuto sostenere (non senza verosimiglianza) che, come gli animali femmina badano alla loro «famiglia» (nidi, ecc.), allo stesso modo (contro la tesi di Platone) devono farlo le femmine umane.

[30] In pratica, affermare che «dovrebbero essere sempre gli stessi ad esercitare il potere» normalmente implica che lo stesso *gruppo* di persone sia al governo ininterrottamente, e che all'interno di esso differenti individui governino in tempi differenti e per periodi differenti, fissati in un certo modo in via di principio (1261 a 37-b 6, 1277 b 7-16, 1287 a

8-23, 1329 a 2-17, 1332 b 12-32, ma cfr. 1273 b 8-17). Neppure i guardiani come tali fanno eccezione: ciascuno alterna periodi di governo a periodi di studio (520 d-e, 540 b) e, anche durante i primi, potrebbe non essere di turno tutti i giorni. Ma nella vita ordinaria i governanti che temporaneamente non stanno governando sono governati. Si potrebbe dire lo stesso di quei filosofi-guardiani che sono (per così dire) in congedo per studio? Presumibilmente, la disubbidienza è esclusa; oppure due guardiani possono essere in disaccordo riguardo a un problema pratico, anche se tutti e due sono in sommo grado sapienti? I guardiani che sono realmente governati sono i guardiani ausiliari, ossia i soldati e gli amministratori di Callipolis (414 b, d), che, da questo punto di vista, sono esattamente nella medesima posizione della terza classe: entrambi sono comandati dagli stessi governanti permanenti.

Questo è il punto su cui Aristotele acutamente si sofferma. Sia coloro che non hanno rilievo politico (probabilmente la terza classe) sia gli uomini animosi e combattivi (probabilmente gli ausiliari) mal sopporteranno la loro sottomissione (1281 a 28-32, b 28-30, 1330 a 25-8) e creeranno fazioni (στάσεις), o ciascuno per conto suo, oppure insieme (per un'analisi esauriente delle cause della fazione, si vedano i libri V e VI, *passim*). In quest'ultimo caso avremmo nello stato ciò che, nell'anima, è l'alleanza della parte mediana (irascibile) con la più bassa (concupiscibile), al contrario della naturale alleanza della parte irascibile con la parte più alta (razionale: 441 a). La possibilità di rivolta *all'interno* della classe dei guardiani è particolarmente dannosa. In ogni modo, a differenza di Platone, Aristotele presuppone che gli abitanti di Callipolis abbiano le motivazioni che tutti hanno e che non sono state eliminate, perché non possono esserlo, dall'educazione concepita per produrre armonia civile, ossia l'accordo su chi debba governare e chi essere governato, in uno stato platonico: poiché tale educazione è costretta ad agire contro i principî della natura umana. Egli considera Callipolis come se fosse uno stato reale con persone comuni; e in questo consiste sia la forza sia la debolezza del suo approccio.

Il resto del paragrafo, sul mito dei metalli (415 a-c) è simpaticamente ironico; il mito è stato concepito allo scopo di legittimare l'immutabilità della struttura di potere di Callipolis che, ovviamente, era già stata progettata indipendentemente, e non come un'inevitabile implicazione di essa.

[31] La felicità dei guardiani è in parte psichica, in parte pratica: (a) l'integrazione armonica («giustizia») delle tre «parti» dell'anima (razionale, irascibile e concupiscibile) sotto il controllo della parte più elevata, la ragione, e culminante nella conoscenza delle Forme; (b) la realizzazione concreta di tale conoscenza nello stato come totalità. La felicità dello stato risiede nella corrispondente armonica integrazione delle

sue tre parti – guardiani, ausiliari, terza classe – sotto il controllo della parte più elevata, la saggezza dei guardiani, alla quale il coraggio degli ausiliari e la moderazione della terza classe sono subordinati (ved. libri IV-VII in generale, ma in partic. 419 a-421 c, 443 c-444 e, 465 d-466 d, 519 e-521 b, 580 b-c).

Questo riassunto molto sintetico nasconde una moltitudine di problemi sia teorici sia pratici, in particolare i seguenti:

1) la felicità dell'«intera città» implica che lo stato sia una sorta di super-individuo che aspira ad una felicità distinta da quella degli individui in esso compresi? E, se così fosse, gli individui devono sacrificare i loro interessi e la loro felicità a quelli dello stato? Oppure, nel servire quelli dello stato, per ciò stesso servono anche i propri?
2) gli impegni pratici dei guardiani, visto che essi trovano il più alto piacere nell'attività intellettuale, costituiscono una diminuzione della loro felicità? Essi, infatti, assolvono questi doveri per costrizione (421 b-c, 520 a-e, 540 b).

Se Aristotele abbia qualche vaga idea di tutti questi problemi, è difficile comprenderlo nel nostro paragrafo. Qual è, dunque, il punto essenziale per lui? Normalmente, quando Aristotele fa una critica, ne fornisce una ragione (di solito annunciata da γάρ, «infatti»). Qui non ne fornisce alcuna: il fatto che nessuna parte di Callipolis sia felice viene semplicemente affermato, come se fosse ovvio. Ma, forse, egli vuol fare riferimento a quanto detto in 1263 a 40-b 14 (ved. la nota 23): la mancanza di proprietà privata da parte dei guardiani non solo li spoglia di piaceri essenziali, ma impedisce che essi pratichino due importanti virtù. Ora, la felicità è un'attività in accordo con le virtù (ved. *Eth. Nic.* I 7; cfr. 1323 b 21-3, 1328 a 37-8, 1329 a 22-3); i guardiani, dunque, non possono essere felici o, almeno, non completamente.

Ma Aristotele, probabilmente, sta pensando soprattutto a *Resp.* 419 a-421 c, dove Socrate affronta l'obiezione in base alla quale i guardiani non sono felici, perché non possiedono beni materiali privati che possano recare loro piacere. Socrate suggerisce (420 b) che, al contrario, essi possono rivelarsi «molto felici» (ciò probabilmente si riferisce ai punti [a] e [b] menzionati all'inizio di questa nota); ma la sua prima risposta è che sarebbe sbagliato concentrarsi sulla felicità di una sola parte dello stato, e che i guardiani hanno bisogno di fare a meno della proprietà privata, allo scopo di realizzare in modo efficiente e senza alcuna distrazione il compito che appartiene loro in modo peculiare, quello di governare; e questo è determinante per la felicità dell'intero stato (421 a-c). Sarebbe facile interpretare ciò come l'esigenza di una qualche non-felicità (ad es., mancanza di piacere) in una parte dello stato a vantaggio della felicità nelle altre parti. Forse Aristotele sta pensando solo a questo; più probabilmente, mentre Platone presen-

ta la mancanza di proprietà privata solo come una condizione necessaria (ma non sufficiente) del buon governo dei guardiani, Aristotele la presenta come qualcosa che vizia la pratica di (qualche) virtù morale e, quindi, come un ostacolo alla felicità. In tal caso, può non aver sentito il bisogno di affrontare direttamente la trattazione più raffinata di Platone – i punti indicati sopra come (a) e (b) –, relativa alla felicità dei guardiani. Sulle difficoltà a tal proposito, si veda Annas 1981, pp. 260-71, e Mahoney.

Riguardo a chi fa un lavoro manuale, Aristotele non sta affermando che una mancanza di felicità tra i guardiani impedisca anche ai lavoratori di essere felici; egli, semplicemente, è in cerca di altri candidati alla felicità, e li esclude. Ma perché? Perché i lavoratori partecipano poco o nulla della virtù e, quindi, della felicità (1260 a 36-b7, 1328 a 38-40, b 33-1329 a 2, 1329 a 17-26, 1331 b 40-1), e Aristotele sembra pensare (cfr. 1264 a 11-40) che la terza classe sia una sorta di classe schiava, e gli schiavi sono, se possibile, in una situazione ancora peggiore (I 13, in partic. la nota 78 al libro I; cfr. 1280 a 31-4).

La rappresentazione matematica è un altro errore che potrebbe falsare i calcoli sulla realtà (cfr. 1261 b 16-32). Sommando 3 a 5, entrambi numeri dispari, si ha 8, che è pari; ma le parti infelici di uno stato non danno luogo ad un intero felice.

[32] *Critica al secondo (quanto a perfezione) stato «ideale» di Platone nelle* Leggi.

Una breve descrizione di Magnesia, lo stato delle *Leggi*, inquadrerà la scena di questo capitolo; un riassunto più lungo è riscontrabile in Saunders 1970, pp. 26-33; Saunders 1992 fornisce un breve resoconto critico, Stalley 1983 ne fornisce uno completo; Morrow 1960a, con un'analisi storica e filosofica ad ampio spettro, è fondamentale. La discussione classica relativa a questo capitolo è di Morrow 1960b.

Senza menzionare esplicitamente la *Repubblica*, Platone fa capire che Magnesia è lo stato ideale che, quanto a perfezione, è secondo solo a Callipolis (739 a sgg.), dal momento che ciascun cittadino (ce ne sono 5040) ha proprietà privata (terra, beni mobili, soldi, schiavi) e una famiglia privata. La base economica dello stato è agricola, non commerciale. Il lavoro manuale, l'artigianato e il commercio sono nelle mani dei non cittadini, ossia degli schiavi e dei residenti stranieri (per es. 842 d-850 d, 919 c-920 c). L'ipotesi di governanti supremi incorruttibili, i guardiani della *Repubblica*, viene abbandonata o, in ogni caso, non impiegata (874 e-875 d); questo perché la base del governo di Magnesia non è un'idea metafisica, bensì un codice di buone leggi, sottoposto all'amministrazione di una costituzione politica a metà strada tra una monarchia e una democrazia (756 e sgg.). Comunque, alcuni dei cittadini, qualificati per età, intelletto ed esperienza, costi-

tuiscono il Consiglio Notturno, l'«ancora» dello stato, e sono tenuti a intraprendere studi avanzati (951 d sgg., 961 a sgg.). Molta attenzione viene concessa a un sistema educativo dotato di un insieme di prescrizioni elaborate (libro VII) e alle credenze religiose (libro X). In sintesi, le differenze fondamentali rispetto a Callipolis si incentrano sulla proprietà e sulla filosofia, e quindi sul governo.

[33] Le *Leggi* risalgono agli ultimi anni della vita di Platone (che morì nel 347). «Costituzione» è usato qui due volte nel senso ampio di «struttura socio-politica» e non specificamente di «sistema di pubblici uffici», in contrasto con 1265 a 2. Sulla base di una rigorosa applicazione del principio di specializzazione delle funzioni, la terza classe non avrebbe diritto né di ricoprire cariche politiche né di possedere armi; forse 1264 a 18-22 non implica armi, cfr. 374 c-d; ma come è possibile vedere i *guardiani* – anche gli ausiliari – nelle vesti di giurati e di insignificanti funzionari (ved. 425 c-d, 433 e)? Qualche livello inferiore della struttura amministrativa non è da escludersi nella terza classe. «Discorsi non pertinenti» e «educazione da riservarsi ai guardiani» denotano una indifferenza sconcertante (cfr. la nota 3) a sezioni fondamentali della *Repubblica*: le parti definitorie, psicologiche, storiche e sociali preliminari ai primi libri, l'analisi delle società imperfette nei libri VIII e IX, e la critica letteraria e il mito escatologico nel X. «Non pertinente» è un termine duro; ma Aristotele si preoccupa solo di ciò che Platone vuole *fare* (in *Resp.* 421 a-c), che a suo avviso è irrealizzabile; non è interessato a sostenere in via teorica quanto afferma.

[34] Aristotele esordisce con un'esagerazione che permette una triste battuta: la reale proporzione è 1/3 o meno (England, I p. 1). Aristotele distingue leggi e costituzione in modo confuso, dal momento che vi sono: (1) leggi che *prescrivono* una costituzione, (2) il tipo di leggi apparentemente intese qui, quelle *applicate sotto* una costituzione che è un «sistema di cariche» (1289 a 15-6; cfr. Platone, *Leg.* 735 a, 751 a, 768 e 4; ved. la nota 103; Mulgan 1970, p. 521 nt. 7). È ingeneroso affermare che Platone abbia detto «poco» riguardo alla costituzione in quel senso: lo ha fatto in circa metà del libro VI, con consistenti integrazioni altrove. Con κοινοτέρα («più condivisibile», lett. «più comune o accessibile») egli intende, in effetti, «mediocre», «praticabile», o «più facile da viverci per un uomo ordinario» (cfr. 1288 b 38, 1295 a 25-31); e sottintende che Magnesia si rivelò in effetti un'oligarchia, come Callipolis; ved. le note 41-3. Aristotele torna, poi, al senso più ampio di «costituzione», elencando alcune pratiche sociali ed economiche che, a quanto asserisce, sono le «medesime» nei due stati. Questi parallelismi sono davvero molto approssimativi, e nascondono notevoli e ovvie differenze, che difficilmente potrebbe-

ro essergli sfuggite (soprattutto riguardo all'educazione). Ciononostante, il suo giudizio è fondato. Comprende che Magnesia è, essenzialmente, lo stesso stato platonico di Callipolis, in quanto incarna il medesimo principio del governo dei filosofi, con l'obbedienza incondizionata da parte degli altri, benché espresso in termini pratici implicanti tutta una serie di modifiche e compromessi, in materia morale, sociale ed economica. Inoltre si rende conto che le varie singole istituzioni delle *Leggi* vanno nella stessa direzione di quelle della *Repubblica* (cfr. Saunders 1992). Ecco perché il Consiglio Notturno deve affrontare qualcosa di simile alle premesse della teoria delle Forme (963 a sgg.). Con «medesime» Aristotele intende che le norme devono essere «identiche nell'orientamento di fondo, per quanto differenti nella pratica».

Riguardo ai pasti comuni, la differenza non è quasi certamente quella stabilita da Aristotele: a Callipolis le donne-guardiano sembrano pranzare comunitariamente con gli uomini (458 c); a Magnesia le cittadine pranzano comunitariamente lontano da loro (780 a sgg., 806 e); forse, Platone ritenne che si trattasse di una modifica lieve, ma prudente. Su coloro che portano armi, si veda il punto (a) nella nota 41, e *Resp.* 423 a.

[35] L'oratore principale nella maggior parte dei dialoghi di Platone è Socrate; nelle *Leggi* è uno «straniero ateniese». Aristotele forse sta solo commettendo un piccolo errore; o forse pensa che lo straniero sia Socrate mascherato, piuttosto che Platone; o si può immaginare che Socrate fosse davvero l'interlocutore principale nelle prime stesure dell'opera (cfr. Morrow 1960b, pp. 161-2). Crea ancor più sorpresa leggere come espressione di apprezzamento «un che di straordinario, elegante, innovativo, acutamente indagatore», che non sono le prime parole che verrebbero in mente per descrivere le *Leggi*, perlomeno nella forma in cui le abbiamo. Ho il sospetto che si tratti di un gioco ironico, un contrasto comico tra la vivacità dei dialoghi socratici del primo e del medio periodo platonico, e la monotonia di quest'ultima e più lunga opera. Ma le *Leggi* hanno molte idee e proposte ardite (per es. riguardo alle donne), e questo potrebbe bastare a spingere Aristotele ad assimilarle alle altre opere di Platone, tenendo conto del contenuto piuttosto che della forma.

I calcoli demografici applicati al mondo antico sono notoriamente difficili; per Magnesia, le migliori stime sono quelle di Morrow 1960a, p. 129 nt. 105, e 1960b, pp. 156-7: una popolazione massima di 80.000 (1960a) o 60.000 persone (1960b), che è circa un quarto o un quinto della popolazione stimata dell'Attica nel IV secolo, 300.000, di cui approssimativamente 30.000 erano cittadini maschi adulti (Hansen 1991, pp. 90-4). In 1270 a 29-30 Aristotele afferma che il territorio sparta-

no può ospitare 1.500 cavalieri e 30.000 opliti, tutti apparentemente non produttivi; Platone propone solo 5.040 capifamiglia (o 10.080 se ciascuna proprietà mantiene due famiglie: ved. più avanti). Anche così, com'è evidente, Magnesia sarà un luogo grande (la maggior parte delle *poleis* greche hanno meno di 1000 cittadini maschi adulti, Hansen 1991, p. 55), e ovviamente Aristotele la ritiene grandiosa; nel caso specifico la sua obiezione verte solamente sulla vastità del territorio necessario per il fabbisogno alimentare; ma perché, una volta che il territorio sia a disposizione e fruibile, questa sarebbe un'obiezione sufficiente a suscitare un'«emozione» che ha «sconvolto il [suo] giudizio» (Morrow 1960b, p. 157)? Le ragioni inespresse sono certamente in 1326 b 2-25. Uno stato può diventare così grande da non essere più uno stato: tra le altre cose, le persone non possono avere una sufficiente conoscenza reciproca da effettuare buone scelte per le cariche (cfr. *Eth. Nic.* 1171 a 8-20, sulla difficoltà di instaurare vere amicizie con un gran numero di persone); il territorio non può essere facilmente controllato, e la comunicazione e, di conseguenza, il funzionamento di una costituzione diventano difficili. Le obiezioni di Aristotele sono, dunque, probabilmente tanto sociali e politiche quanto strettamente economiche. Tali difficoltà non sembrano aver colpito Platone, il quale ad ogni modo supponeva che gli abitanti di Magnesia si conoscessero bene gli uni con gli altri (ad es. in 751 d-e, 771 d-e; cfr. *Resp.* 423 b-c).

Aristotele parla di «cittadini che non fanno nulla», un'espressione forte. Ciò che ha in mente è il capofamiglia senza gli impegni quotidiani, libero di portare avanti gli affari di stato, ecc. (cfr. 1278 a 6-13, 1328 b 33-1329 a 2). Ad ogni modo, non è per niente chiaro il fatto che i più poveri abitanti di Magnesia dovrebbero essere, per questo, privilegiati: si veda Morrow 1960b, pp. 152-3, sulle implicazioni, per certi versi incongruenti, di 806 d sgg. e 842 e sgg. Su ideali e possibilità, ved. le note 1 e 2.

[36] Con «è detto poi» forse Aristotele si riferisce almeno ad alcuni (se non tutti) di questi passi delle *Leggi*: 704 a-708 d, 735 a-741 e (in partic. 737 c), 745 b-e, 747 d-e, 847 e-849 a; cfr. 763 a-b.

La parte saliente del paragrafo evidenzia che, tanto se uno stato ha scambi attivi con altri stati (cfr. 1327 b 5), quanto se si tiene isolato, avrà comunque bisogno di un esercito. Ma, nel primo caso, dovrà considerare da un punto di vista militare anche i territori adiacenti; nel secondo, all'apparenza non dovrà preoccuparsene, perché presumibilmente la sua difesa sarà sufficiente. Che ciò risponda o non risponda a una solida strategia militare, resta il fatto che Aristotele (nel suo «rifiuto») potrebbe aver colto nel modo giusto la politica di Platone, che si concentra sulla guerra difensiva (760 e-761 a, 806 a-c, 828 e-831 b); solamente in 737 d, e in 813 e-814 c (solo per gli uomini?), sembra conce-

pire conflitti fuori dalla patria, seppure in maniera limitata. Magnesia certamente non avrà una politica attiva per gli affari esteri, o, in ogni caso, non avrà una politica espansionistica; però non rinuncerà a certi contatti con l'esterno, tenendoli scrupolosamente sotto controllo (952 d sgg.), e non è per niente una società «chiusa», dal momento che è pronta ad accogliere tutte le novità straniere che il Consiglio Notturno giudichi vantaggiose.

Il paragrafo mostra che sia l'individuo sia lo stato possono scegliere tra due vite: quella solitaria o quella in relazione con gli altri. C'è molto più di quanto appaia. Aristotele ritiene che la felicità consista nell'*azione* in accordo con la virtù; e ovviamente entrambe le modalità di vita in relazione agli altri implicano l'azione: i membri di uno stato interagiscono, e gli stati interagiscono con altri stati. Ma se lo stato è autosufficiente per la propria felicità, di che genere sono le sue relazioni esterne? Certamente, deve essere esclusa una guerra di conquista (1324 b 22 sgg.); ma anche le altre relazioni, idealmente, non dovrebbero esistere; questo perché gli affari dello stato consistono nel benessere e nella felicità dei suoi membri (1324 b 41-1325 a 15). Le relazioni esterne sono semplicemente un mezzo per garantire quei fini, un mezzo adottato per ragioni puramente prudenziali, se le circostanze lo impongono (cfr. 1333 a 30-b 4; *Rhet.* 1359 b 33-1360 a 5). In tal caso, l'ideale sarebbe la vita solitaria; ma non si tratta di una vita inattiva, dal momento che le parti interne allo stato interagiscono (1325 b 23-7).

La scelta per l'individuo si pone in termini abbastanza differenti: la vita attiva del politico, e la vita contemplativa del privato cittadino (1324 a 23 sgg.; le discussioni principali sono *Eth. Nic.* 1095 b 22-1096 a 5, X 7, 8). La seconda è preferibile; e qui, ancora, Aristotele deve insistere sul fatto che la vita solitaria non è inattiva. Questo perché la contemplazione e il pensiero, che sono «in sé perfetti e hanno in sé il proprio fine», sono *più* attivi del pensiero diretto a risultati esterni (1325 b 14-23). (Apparentemente, se il pensiero «è fine a sé stesso», esso vale sia come agente sia come scopo: esso agisce in vista di un *fine*.)

È probabile che la vita in relazione con gli altri, in apparenza respinta per l'individuo in questo paragrafo, consista nel coinvolgimento nelle relazioni esterne del proprio stato, e sia rifiutata solamente come conseguenza del fatto che lo stato le abbia rinnegate, e non perché l'individuo abbia scelto una vita contemplativa. Quest'ultima sembra qui inopportuna, a meno che il senso non sia che la mancanza di relazioni esterne favorisce la realizzazione della vita contemplativa. In ogni caso, Aristotele preferisce la vita solitaria tanto per lo stato quanto per l'individuo, dal momento che sono entrambe vite attive con fini più elevati rispetto a quelli delle loro alternative. Dunque, quando afferma che la «stessa» vita è migliore sia per gli individui sia per lo stato, intendendo «attivo» in senso non contemplativo

(1325 b 15-6, 30), è difficile che la vita preferibile per lo stato, ossia l'interazione delle parti, sia poi la vita non preferibile per il singolo che si dà alla contemplazione.

37 In *Leg.* 737 c-d, Platone afferma che il territorio di Magnesia deve essere sufficiente a sostenere la popolazione «come fosse costituita da persone moderate», ossia con un moderato stile di vita – e che non deve essere più del necessario. Aristotele sembra obiettare che Platone impieghi la «moderazione», σωφροσύνη, cioè una virtù particolare, come se l'esercizio di questa sola virtù costituisse la «buona vita», che è un termine più ampio comprendente, oltre a questa, l'attuazione di diverse altre virtù, soprattutto la liberalità (cfr. 1263 b 7-14: la proprietà privata facilita questa e anche la σωφροσύνη). Entrambe sono necessarie per uno stile di vita appropriato, in quanto ciascuna impedisce all'altra di eccedere (cfr. 1326 b 30-9). Dal momento che la liberalità richiede maggiori beni di quanti ne richieda la moderazione, l'ammontare della proprietà permessa a Magnesia deve essere riveduto verso l'alto; cfr. 1326 b 30-2. Per allargare in po' le prospettive: Aristotele affermerebbe che il ripensamento di Platone sulla questione della proprietà non vada abbastanza a fondo, e questo perché, nonostante ora, nelle *Leggi*, permetta la proprietà privata, e anzi parli della «buona vita» (828 d-829 a), la colloca a un livello che reprime parte di questa stessa vita, ossia la liberalità. Ciò non è casuale. Platone dedica molto tempo alle virtù in generale; ma la liberalità non viene in alcun luogo menzionata come parte della vita di Magnesia, senza dubbio per le stesse ragioni addotte per la sua apparente assenza da Callipolis (ved. la nota 23). Cfr. Morrow 1960b, pp. 154-5.

38 Tutti i 5.040 lotti di terreno assegnati a Magnesia sono grosso modo equivalenti in valore, e nessuno può essere venduto dalla famiglia di chi lo detiene; non è permesso alcun aumento o diminuzione in numero o grandezza/valore. Quindi, solo un figlio può ereditarlo; gli altri o devono essere adottati da altre famiglie in cui non ci sono figli, oppure devono lasciare il paese per una colonia; in caso di bisogno, si recluteranno persone all'estero (740 a-741 e, 745 c-d; cfr. 784 a-b, 855 a sgg., 930 c-d).

Nel criticare Platone per aver sbagliato ad aggiungere eventuali eredi per bilanciare il numero dei terreni da destinarsi in eredità, ricorrendo alla regolazione delle nascite piuttosto che al riequilibrio delle proprietà, Aristotele sembra: (1) da un lato, non tener conto del fatto che Platone discute la questione con ampiezza, e menziona misure per far crescere o decrescere le nascite (740 a-3); (2) dall'altro, non comprendere, o ignorare, il popolamento delle colonie (740 e): egli parte dal concetto che *tutti* i non eredi rimarranno permanentemente a Ma-

gnesia, come sottoclasse impoverita, e, dunque, come una sorgente di faziosità e criminalità (ma cfr. 1273 b 18-21). Il passo non era a lui disponibile, o semplicemente lo tralasciò o, ancora, lo dimenticò sbadatamente; o non è altro che un disonesto?

Credo che egli abbia letto attentamente il passo, e che abbia notato: (1) che Platone lo formula in termini tali da implicare il ricorso a misure di controllo solo *dopo* la formazione di uno squilibrio (come Schütrumpf 1991-2005, II pp. 227-9, ha sottolineato in una pregevole discussione); (2) che, nel periodo di tempo precedente al riequilibrio, i maschi non adottati in eccesso *dovrebbero* vivere «in ristrettezze» (liberamente associati ai poderi del loro fratello?), dal momento che l'invio ad una colonia (cfr. 1273 b 18-21) rappresenta l'ultima risorsa. Forse Aristotele, sulla base del fatto che uno stato deve essere autosufficiente nel garantire una buona vita, comprensiva dei beni materiali, lo attacca su entrambi i fronti; perché la buona qualità della vita diminuisce se gran parte dei bambini maschi tranne uno deve rimanere senza terra o, al limite, emigrare. Le misure di controllo delle nascite sono necessarie, ma vanno assunte prima che insorgano i problemi (cfr. 1266 b 8-14, 1270 a 39-b6): prevenire è meglio che curare (cfr. 1302 b 19-21). È indicativo che, mentre Platone cita la mancanza di figli di alcune coppie solo come una causa del problema (740 c-d), Aristotele, in apparenza, vuole includere, a tal proposito (e sulla percentuale di sopravvivenza dei bambini), una previsione numerica atta a «determinare» il numero di nascite che devono essere permesse. Su Fidone, cfr. la nota 106.

Sia Platone sia Aristotele sanno bene che le misure per far crescere o limitare le nascite non sono sempre affidabili. Platone preferisce aspettare e vedere (al contrario di *Resp.* 460 a), e poi assumere misure drastiche per garantire precisamente 5.040 possessori per 5.040 proprietà. Aristotele, che non dà segno di voler insistere sull'invarianza del numero dei lotti, può tollerare più facilmente eventuali imprecisioni. Entrambi, inoltre, sono vaghi sulle misure da adottare. Platone, come al solito, confida molto nella pressione sociale. Aristotele, apparentemente, esige l'aborto a certe condizioni, ma proibisce l'esposizione, eccezion fatta per i bambini deformi (1335 b 19-26). «In seguito» è presumibilmente un rinvio a (*inter alia*) VII 5, 10, 16. Per la pratica spartana, si veda 1270 a 34-b 6. Sulla politica demografica nei due filosofi, si veda *Population policy*.

[39] Ecco un frammento curiosamente non conclusivo su un argomento importante (ved. 1332 b 12 sgg.). Il riferimento è al libro V delle *Leggi*, 734 e-735 a (cfr. *Polit.* 308 d sgg.); ma Aristotele deve aver tenuto conto almeno di qualcuno dei numerosi passi la cui conclusione è che i governanti devono superare i governati quanto ad abilità, educazione e virtù (ad es. 689 e-690 e, 694 a-b, 701 a-c, 751 c-d, 756 e-758 a, 818 a,

951 d sgg., 961 a sgg.). Suggerisco che in questo passo, inserito com'è in una discussione sulla proprietà, Aristotele intenda domandare quale relazione vi sia a Magnesia tra proprietà e potere politico; si era posto la medesima domanda anche riguardo a Callipolis (1264 a 11-27). Il libro V delle *Leggi*, eccezion fatta per l'acuta osservazione in 744 c, non contiene risposte a tale domanda; e dal momento che anche il passo che immediatamente precede e quello che segue fanno riferimento al contenuto di quel libro, probabilmente Aristotele, quando scriveva queste righe, non era ancora andato oltre tale libro nella lettura. In 1265 b 26 sgg., comunque, passa al libro VI, e in 1266 a 5-22 discute della risposta che trova lì. Cfr. Morrow 1960b, pp. 157-8.

[40] «Fino al quintuplo» dice Aristotele (così anche in 1266 b 5-8); «quattro volte», dice Platone (744 e). Hanno entrambi ragione. Ci sono quattro classi di proprietà nelle *Leggi*: la quarta classe possiede un lotto di terra del valore di x, più almeno 1x in beni mobili e fino a 2x; la terza classe avrà fino a 1x al massimo di questa; la seconda, fino a 2x al massimo; la prima, fino a 3x al massimo. Platone omette l'1x nei suoi calcoli dei multipli, come fosse l'unità di base che non varia; Aristotele lo include. Questo schema sarà assunto in 1266 a 8 sgg. nella copertura delle cariche; ma le classi di proprietà hanno diverse altre funzioni oltre questa. Cfr. Morrow 1960a, pp. 131-8.

La risposta al dubbio di Aristotele sulla terra (cfr. 1267 b 9-13) è che Platone pensa alla proprietà privata come fosse una concessione alla fragilità umana (739 e-740 a). Permettere differenze nel possesso della terra equivarrebbe a permettere differenti opportunità per la creazione della ricchezza, e un insopportabile divario tra ricco e povero. Qualche differenza nei beni mobili è accettabile, ma solo sulla base di pari opportunità nell'ottenerla. Il sistema mescola con cura e con criterio i principî di uguaglianza e disuguaglianza: ved. 744 b sgg., 745 c-d, e la nota 42 per le implicazioni a livello di costituzione. Aristotele stesso non limita né il terreno né le altre proprietà: egli confida nell'uso comune (1329 b 36 sgg.); ma dal momento che il territorio dello stato non deve essere troppo esteso (ved. la nota 35), vi sono dei limiti impliciti sul numero e sulla dimensione delle grandi proprietà.

Ogni lotto di terreno di Magnesia ha due case, una vicina al centro dello stato e l'altra vicina al confine (745 e); presumibilmente l'ultima è destinata al figlio che è in procinto di ereditare la proprietà nella sua interezza (775 e-776 b); e di conseguenza sembra che egli la ristrutturerà e la gestirà indipendentemente da suo padre (il quale naturalmente ne rimane proprietario). Se ciò è vero, l'obiezione di Aristotele cade; questa è probabilmente un'altra indicazione che egli non ha ancora letto il libro VI delle *Leggi*, dove ricorre il secondo passo sopra citato. Cfr. 1330 a 14 sgg., per la divisione delle proprietà secondo Aristotele.

[41] Un paragrafo ricco di contenuto, ma confuso. I problemi principali sono i seguenti:

(a) *Aristotele non tiene conto dell'aristocrazia di Platone*. La descrizione aristotelica della costituzione di Magnesia come via di mezzo tra l'oligarchia e la democrazia non è quella propria di Platone, che parla di «monarchia», anziché di «oligarchia» (756 e); ma, in sostanza, è corretta per quanto gli riesce (ved. in partic. 756 e-758 a, e cfr. 1266 a 5 sgg.). Ad ogni modo, il suo tentativo di catalogarla in base alle approssimazioni all'ideale che vengono delineate in IV 1 (si veda lo *schema* nella nota 1) va mestamente, ma significativamente, smarrendosi. Con qualche esitazione, dapprima la colloca al livello 4: «la più condivisibile» (lett. «più comune o accessibile») costituzione per gli stati (cfr. la nota 34). Ma sa che *Platone* intende mirare al livello 2, la seconda fra le costituzioni migliori dopo quella ideale (739 a sgg.). Ma anche questo è sbagliato, dice Aristotele, perché, in effetti, la seconda migliore costituzione è un'aristocrazia (essendo la migliore la monarchia: 1279 a 32-7, III 14-8, IV 2). Poi, in modo davvero sorprendente, sostiene che Magnesia è un misto tra democrazia e *tirannide*: si veda (c), più avanti. Finalmente, in 1266 a 5, stabilisce di analizzarla come una *politia*, cioè un misto tra l'oligarchia e la democrazia; insomma, di fatto la colloca al livello 3: una costituzione costruita «su un certo modello».

La città platonica migliore in assoluto è guidata direttamente dai guardiani, e basata sul comunismo della proprietà. La seconda corrisponde a una costituzione e a leggi sorrette dalla proprietà privata mantenuta in limiti ristretti, e con un tetto ben preciso (739 a sgg., cfr. 807 b; 744 e-745 a; 875 d). Una limitata preponderanza politica è concessa, appoggiandosi a principî oligarchici, sulla base di una maggiore ricchezza, dal momento che l'industriosità e la parsimonia sono virtù (o così sembra implicare 744 c). Ancora più importante è il principio secondo il quale dovrebbero essere assegnate le cariche, che *non è* propriamente la ricchezza, bensì il merito personale, l'educazione, la virtù (715 b-d, 726 a-734 e, 757 c; cfr., ad es., 766 a-b, 746 a, 751 d sgg., 961 a sgg.). L'uso (democratico) del sorteggio deve essere ridotto al minimo (757 e-758 a), perché non tiene conto di questi criteri. Il senso in cui la costituzione di Magnesia è intermedia tra l'*oligarchia* e la democrazia è molto meno rilevante rispetto alla ragione per cui essa è una via di mezzo tra la *monarchia* e la democrazia, che è esattamente il modo in cui Platone stesso la definisce in 756 e (cfr. 1266 a 6 sgg. e 1266 a 22-4). Con questo egli intende qualcosa a metà strada tra (1) il potere esercitato con equilibrio da un singolo governante meritevole e benevolo e (2) una popolazione che gode di moderata libertà nello spirito dell'obbedienza e della giusta misura: si veda la lunga descrizione storica dei due punti in 689 e-702 a. Non intende qualcosa a

metà strada tra un principio buono (monarchia) e uno cattivo (democrazia), ma tra principî tutt'e due buoni, un moderato autoritarismo e una moderata libertà. Magnesia è, nelle intenzioni, una «via di mezzo», essendo un tipo di aristocrazia con controllati influssi di libertà e democrazia. Cfr. Morrow 1960b, pp. 158-9.

Perché dunque Aristotele vede in Magnesia solo una *politia*, ossia una commistione tra oligarchia e democrazia che operano nell'interesse comune (cfr. 1297 a 37-b 4, e IV 9, dove tuttavia si ammette che alcune *politie* siano aristocratiche: 1294 b 10-3, cfr. 1290 a 16-7, 1295 a 31-4)? Possiamo garantirgli che Magnesia non è un'aristocrazia in senso stretto, in cui un ridotto (o anche cospicuo) numero di persone eccellenti governa senza interruzioni (1279 a 34-5, 1288 a 9-12, 32-b 2). Ma egli stesso ammette una forma modificata di aristocrazia in cui un certo gruppo di persone perbene, ma non eccellenti, combina il governo aristocratico con quella che in realtà è una costituzione mista, la quale non trascura considerazioni di ispirazione oligarchica e/o democratica (1293 b 7-21, 34-42, 1308 b 31-1309 a 9). A prima vista, Magnesia corrisponde abbastanza bene a questa descrizione. Ma non è così. Aristotele parte dal concetto che, anche in un'aristocrazia modificata, gli aristocratici costituiranno un nucleo abbastanza stabile di persone ricche, di elevato lignaggio ed educazione, contrapposto agli altri, i quali saranno *meno* buoni. Platone è più ambizioso. A Magnesia tutti ricevono la stessa educazione, che non dipende dalla ricchezza; tutti, anche i meno abbienti, mirano alle più elevate virtù morali, che sono di fatto i valori dell'aristocrazia; e questo è il motivo per cui Platone evita di usare il termine «aristocrazia» per Magnesia: poiché esso implica che traguardi morali minori siano accettabili da alcuni. Ciò naturalmente è quello che accadrà nella pratica, ma non è parte dell'ideale. Aristotele vede che Magnesia non soddisfa il suo personale modello di aristocrazia, e giunge alla descrizione più somigliante e semplice: un misto di oligarchia e democrazia, nel quale ciascuna parte agisce per i propri interessi. Ma questo non era affatto l'intento di Platone. Cfr. Morrow 1960a, pp. 230-1, 528-30. Sulla *politia*, si veda Johnson 1988.

Le truppe con armamento pesante, gli opliti, sono tipicamente i cittadini in una *politia*: cfr. 1265 a 9-10, 1279 a 37-b 4, 1297 b 1-2, 12-4, 22-5. Aristotele stesso pensa a questo livello di censo necessario per avere la cittadinanza come oligarchico (1321 a 12-4); ma se l'inizio di questo paragrafo intende suggerire che tale requisito si applica a Magnesia, è semplicemente sbagliato: perché a Magnesia anche il più povero proprietario di terra, se pure armato alla leggera, è un cittadino; si veda più propriamente 753 b.

(b) *La costituzione mista*. Avendo scelto Sparta come esempio di uno stato con una tendenza aristocratica (cfr. 1293 b 16-21), Aristotele ora

sviluppa la nozione di commistione, dal momento che Sparta (descritta in II 9) era un famoso ibrido (1294 b 13-36; Platone, *Leg.* 712 d-e). Quando Aristotele dice «per alcuni», non sappiamo a chi si riferisca.

La teoria e la pratica della costituzione mista dall'antichità ai giorni nostri è un argomento vasto e complesso; come ideale politico, è uno dei due più forti che i Greci svilupparono (l'altro fu appunto la democrazia). Il termine è ampio: denota i moltissimi differenti modi in cui diversi gruppi economici e sociali possono condividere il potere politico: effettivamente non si è tardato a imparare che le costituzioni non miste o pure sono socialmente distruttive. Non era un mezzo attraverso il quale i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario potessero operare in uno stato di tensione creativa (la cosiddetta separazione dei poteri); né serviva a facilitare una «società mista», in cui ideologie contrastanti di natura religiosa, razziale, filosofica o nazionale potessero coesistere pacificamente. Sull'intero argomento si veda von Fritz. Le principali discussioni che ne dà Aristotele sono in IV 8, 9, 11.

(c) *Il consenso dei governati.* Il tema emerge per via implicita. Aristotele accusa Platone di volere una commistione di due forme che non erano costituzioni (cfr. *Leg.* 712 e, 715 b) o erano le peggiori di tutte, cioè la democrazia e la tirannide (presumibilmente perché due cattivi ingredienti non possono produrre un buon risultato, come uno stato felice non può essere prodotto da parti infelici, 1264 b 19-22). Egli conclude, poi, che sia «perciò» meglio mescolare un «numero più grande» di costituzioni (rispetto a due). Ma difficilmente l'una cosa è conseguente all'altra: la conclusione naturale è che siano perciò da mescolare due *buone* costituzioni. Perché i meriti di una costituzione mista crescono con il numero delle costituzioni che entrano nella commistione? Forse il punto essenziale è che quanto più numerosi sono i gruppi d'interesse politico ed economico soddisfatti da una costituzione (perché vedono aspetti della loro costituzione preferita inseriti in essa), quanto più vari sono i criteri impiegati per assegnare le cariche e distribuire altri beni, tanto più le persone sosterranno tale costituzione dando maggiore stabilità allo stato (ved. per es. 1270 b 17-28, 1272 a 27-b1, 1294 b 36-40, 1296 b 15-6, VI 5; cfr. anche 1273 b 35-41; Platone, *Leg.* 691 e sgg.). Questo, in effetti, significa comprendere l'importanza del consenso dei governati, ma è comunque ben lontano dal produrre una teoria di come interessi differenti, una volta che si siano trovati in una struttura politica, possano essere riconciliati o posti in un ordine di priorità.

L'argomento presenta un travisamento e una esagerazione: (1) Platone non propose mai [si veda sopra, il punto (a)] di mescolare *tirannide* e democrazia (malgrado 709 e sgg., sull'uso del tiranno come rapido mezzo *ad hoc* per *fondare* uno stato, cfr. 735 d); (2) alcune forme

di democrazia e di tirannide hanno qualche merito, ma di poco conto (VI 4, 1296 b 17 sgg., IV 10).

[42] Ora Aristotele riassume la sua prova per attribuire alla costituzione di Magnesia tendenze oligarchiche, cioè a favore della ricchezza (1294 b 10). I testi ai quali fa, presumibilmente, riferimento sono numerosi e complessi e possono ridursi al seguente schema.

1. Membri del Consiglio. Quello che dice Aristotele (1266 a 14-22) sulla loro elezione (756 b-e) è talvolta lacunoso, ma nella sostanza accurato. La procedura nel complesso occupa cinque giorni, una forte motivazione per i più poveri a non prendervi parte e a non votare quando non devono farlo. Gli individui di «miglior qualità» sono *votanti* e non candidati. Nel caso la classe più elevata sia meno numerosa della classe inferiore, allora i suoi membri godono di alcuni vantaggi nella loro rappresentanza (Morrow 1960b, p. 151). Si noti che «scegliere» in tutto il passo (1266 a 14-22) non significa altro che «nominare».
2. Partecipazione all'Assemblea (764 a): tutti i maschi dai vent'anni in poi ne sono membri, ma i più ricchi sono multati se non vi partecipano; cfr. 1297 a 14-35, dove si parla di questa norma come di «un espediente a vantaggio dell'oligarchia», cfr. anche Saunders 1993, p. 57.
3. Tesori del tempio (759 e-760 a).
4. Guardie del mercato (763 e).
5. Guardie civiche (763 d).
6. Arbitri delle gare atletiche ed equestri (765 c-d).
7. Guardiani delle leggi (753 b sgg.).

Emergono alcuni punti importanti per la posizione di Aristotele: (I) il potere del Consiglio e dell'Assemblea è decisamente ridotto, in confronto alla prassi in uso ad Atene (Morrow 1960a, pp. 157-78); (II) la carica n. 6 forse richiede un'esperienza di cavalli, che erano costosi; (III) le cariche nn. 3-5 probabilmente richiedono esperti di finanza, che presumibilmente sono alle dipendenze dei ricchi (Morrow 1960a, p. 181); ancora, per i nn. 4 e 5, dopo una prima selezione di una «rosa» di candidati, la scelta finale è affidata alla sorte (in sostanziale accordo con la linea politica espressa in 1294 b 6-14, cfr. 1298 b 9; Platone, *Leg.* 757 e); (IV) la carica n. 7 conferisce un grande potere. Comunque, Platone forse intendeva includere i soldati dall'armamento leggero (i più poveri) come elettori in aggiunta ai più ricchi dotati di armi pesanti; cfr. la nota 41 (a) e Morrow 1960b, p. 151. Ma se così non fosse, la scelta fra i Guardiani delle leggi del ministro dell'educazione – una carica di vitale importanza – sarebbe indirettamente di carattere oligarchico (766 b). Tuttavia, una cerimonia abbastanza costosa a conclusione dell'elezione dei Guardiani fa pensare all'esclusione

degli elettori più poveri dalla fase finale. La carica n. 5 si giustifica col fatto che i suoi detentori avranno, grazie alla loro ricchezza, tempo libero per impegnarsi nell'amministrazione pubblica (un principio che naturalmente si può facilmente estendere ad *ogni* selezione di carattere oligarchico). Ulteriori approfondimenti si trovano in Brunt, pp. 272-5.

Quanto è forte la tesi di Aristotele? (I) In generale, tutti i cittadini di Magnesia sono eleggibili per tutte le cariche, e questo è democratico; se ci fossero propensioni oligarchiche, ci sarebbe una modifica a questa fondamentale posizione. (II) In particolare, non vi sono restrizioni in merito al diritto di sedere come giudice in regolari processi delle tribù; d'altra parte, i verdetti di questi processi sono soggetti ad appello, mentre non lo erano ad Atene; e la composizione della corte d'appello in primo grado è parzialmente oligarchica, per il fatto che ogni Consiglio dei funzionari elegge un giudice al suo interno, e alcuni di questi funzionari sono stati nominati alle loro importanti cariche con procedure tendenzialmente oligarchiche (sui dettagli delle corti di Magnesia, ved. in partic. 766 d-768 c, 956 b-d; cfr. 855 c-856 a, sul tribunale speciale per i processi capitali). (III) In verità, alcune cariche, incluse le principali, vengono assegnate sulla base di regole che prevedono qualche limitata preferenza ai cittadini più ricchi, sia come elettori sia come candidati; e l'Assemblea (si veda il punto 2, *supra*) ha un'analoga tendenza, fondata sulle sue regole di presenza. (IV) Certi casi (per es. il punto 6, *supra*) sembrano giustificati da ragioni utilitaristiche e di buon senso. (V) Platone ha una chiara preferenza per l'elezione rispetto al sorteggio (757 e); ma questo è per garantire che vengano nominate le persone migliori, non perché prediliga la ricchezza.

Data la professata ostilità di Platone per la ricchezza come criterio per l'assegnazione delle cariche [i riferimenti sono nella nota 41 (a)], l'alto numero di casi in cui fa scelte di tipo oligarchico è sorprendente, né basta a giustificarle l'esplicita affermazione di 744 c, che la ricchezza è indicazione di qualche virtù morale. La questione è difficile da valutare, ma la mia impressione è che il «margine» di influenza concesso ai ricchi sia minimo, e non di forza schiacciante. Comunque, rimane aperta la questione se Platone sia completamente coerente (o almeno onesto). Aristotele non considera neanche l'incoerenza: discute della preferenza oligarchica nelle *Leggi* per quel che appare, come diretto interesse di una classe ed è insensibile al generale scetticismo di Platone sulla ricchezza come via di accesso al potere politico.

[43] Alla fine, Aristotele si spinge a citare la stessa descrizione platonica della costituzione di Magnesia (756 e). Non dice perché la democrazia e la monarchia non debbano rientrare nella composizione. Né vi è un riferimento a una chiara discussione successiva: IV 7-9, 11-2 presentano materiale rilevante, ma non affrontano direttamente la questione.

Se la sua tesi fosse semplicemente che, in termini pratici, il governo di un uomo eccellente è difficilmente compatibile con il governo di molti, sarebbe un'obiezione scontata che perde di vista il pensiero di Platone [ved. il punto (a) nella nota 41].

Aggiunge l'ulteriore affermazione che Platone (per due importanti cariche, quella dei Guardiani delle leggi e quella dei Censori) abbandona il (democratico) sorteggio come atto finale d'elezione, e lo sostituisce con un altro turno di selezione (753 b sgg., 945 e sgg.; per dettagli su questa procedura e altre affini, ved. Morrow 1960a, pp. 233-8).

[44] *La costituzione di Falea: i problemi dell'egualitarismo.*

Di Falea non sappiamo se non quanto ci dice qui Aristotele: da 1266 b 14-24 si deduce una data considerevolmente più tarda rispetto a Solone (arconte nel 594), diciamo metà o fine V secolo. La sua relazione con la politica della sua città, Calcedone, è congetturale: ved. Lana 1950 e la discussione di Schütrumpf 1991-2005, II pp. 238-40. La grande e, in qualche modo, ingenua semplicità delle sue proposte, e l'apparente indifferenza per le questioni militari e commerciali, e per la struttura delle costituzioni, suggeriscono che forse non fu un «politico» di professione (cfr. 1273 b 27-34), mentre l'evidente assenza di prove teoriche nelle sue idee suggerisce che non fu un «filosofo» (ved. la nota 45); ma queste potrebbero essere distorsioni introdotte dal modo in cui Aristotele riporta le cose, e la conclusione che si trattasse di un «comune cittadino» è tutt'altro che certa. Probabilmente scrisse qualche trattato, che Aristotele ha letto.

È parimenti difficile attribuire a Falea un'etichetta ideologica. Aristotele fornisce solo tre elementi concreti di informazione: egli ci dice che Falea sosteneva (I) l'uguaglianza della proprietà (terriera), da conseguire attraverso certi mezzi particolari; (II) l'uguaglianza dell'educazione; (III) che tutti gli operai qualificati dovessero essere schiavi pubblici e, dunque, non parte della cittadinanza. Le prime due tesi, per un orecchio moderno, assumono un senso democratico; ma il sentimento democratico dei Greci, benché egualitario in materia di politica (ne è testimone l'uso del sorteggio), non era tale in riferimento a *questi* specifici argomenti (cfr. VI 2, il miglior esempio antico di cui disponiamo dei principî democratici greci). Le richieste rivoluzionarie di redistribuzione della terra non erano certamente sconosciute (Rhodes, p. 479); in uno stato reale, Falea sarebbe un sostenitore della realizzazione graduale di questa politica (ved. la nota 45; cfr. Fidone di Corinto, 1265 b 12). La terza tesi è decisamente oligarchica, poiché esclude molti dei poveri dalle cariche (cfr. 1277 b 1-3); ma pochi oligarchici – o, in verità, nessuno, essendo la società greca competitivamente acquisitiva (cfr. la nota 48) – avrebbero accettato il punto (I). Né i termini moderni sono d'aiuto: «socialista» è fuorviante, perché implica un'attività

economica (e di altro tipo) comunitaria a direzione centrale e garanzie certe per la buona qualità della vita, senza una classe di artigiani svantaggiata politicamente (ved. la nota 53); ed è fuorviante anche «comunista», perché Falea non prevede un possesso *comune* della proprietà; cfr. Schütrumpf 1991-2005, II pp. 240-1. Né egli ebbe visioni ampie del tipo «tutti gli uomini sono stati creati uguali»: il suo egualitarismo ha lo scopo molto limitato di prevenire il conflitto civile.

[45] «Di queste due»: le costituzioni di Callipolis e di Magnesia. «Nessun altro»: eccezion fatta per Platone. Nondimeno, pur essendo ben lungi dall'avvicinarsi «alle costituzioni oggi in vigore», Falea è, sotto alcuni aspetti, perfino più estremo di Platone; questo perché nemmeno Platone richiedeva che tutti gli artigiani fossero schiavi, né nella *Repubblica* né nelle *Leggi*. Aristotele, apparentemente, pensa che le proposte di Falea, benché radicali, rientrino in ogni caso nei limiti delle politiche realistiche, e meno estreme rispetto al platonico possesso comune delle mogli, ecc.

La differenza tra la facilità di apportare innovazioni al momento della fondazione di uno stato (cioè di una colonia) e la difficoltà di introdurle in un momento successivo viene discussa con ampiezza anche da Platone, in *Leg.* 708 a-e e 736 c-737 c. Evidentemente, alla fondazione di una colonia, d'abitudine venivano senz'altro assegnate uguali proprietà di terreno, come a Magnesia (Graham, p. 59); ma non si assumeva alcun provvedimento per parificare i beni mobili (cfr. *Leg.* 744 b), che, a quanto dice Aristotele, neppure la proposta di Falea toccava. In quel caso, la sua novità non consiste nello stabilire un'uguaglianza iniziale delle proprietà, ma *nel mantenerle invariate nel tempo* e, quindi, nell'escluderle dalle doti. Le cose vanno diversamente negli stati esistenti, dove, per effetto della linea politica di Falea, essendo le proprietà incluse nelle doti, esse dovevano diventare uno strumento di riequilibrio dei beni. La politica platonica sul matrimonio e sulle doti veniva progettata solamente allo scopo di prevenire l'approfondirsi delle esistenti differenze di ricchezza: ved. *Leg.* 742 c, 772 e-773 e, 774 c. Sui limiti alla proprietà mobile nelle *Leggi*, ved. 1265 b 21-3. Ma perché Aristotele menziona proprio questo, se i beni mobili non vengono toccati dalle proposte di Falea (cfr. la nota 52)?

[46] L'argomento relativo ai bambini è simile a quello di 1265 a 38-b 17: ved. la nota 38. Esso dipende dalle premesse: (I) che lo stato sia di un'estensione stabilita che non può essere accresciuta per permettere la creazione di più lotti di terra delle stesse dimensioni di quelli già esistenti; (II) che non sia consentito ridurre tutti i lotti ad una qualche dimensione più piccola, pur mantenendo la loro uguaglianza; (III) che i bambini in eccedenza non possano essere trasferiti in una colonia.

Fatte salve queste condizioni, se il numero dei bambini avesse superato di molto i lotti disponibili, la legge che prevede l'uguaglianza della proprietà terriera sarebbe stata probabilmente abrogata – ma Aristotele è prudente quando si tratta di mutare le leggi: ved. 1268 b 22-1269 a 28 e le note 64-8. La frase finale è un colpo alla pratica di introdurre l'egualitarismo in una società esistente; cfr. Platone, *Leg.* 736 c sgg.

[47] Aristotele è disposto a concedere che l'esperienza vada in qualche misura a sostegno della tesi di Falea; per esaurienti dettagli legali, si veda Aṣheri. Ad ogni modo, pare che nessuna delle leggi menzionate avrebbe mantenuto o reso la proprietà terriera uguale, tutt'al più meno palesemente diseguale (livellata). «Convivenza politica»: si veda la nota 2 al libro I; disparità esagerate nei beneficî che toccano ai membri della società causano problemi: Schütrumpf giustamente rimanda a 1295 b 13-28. Come a Leucade, forse la questione è che il frazionamento delle proprietà terriere tra un numero più grande di detentori comporta che alcuni proprietari, che erano precedentemente in grado di raggiungere il censo per accedere alle cariche, ad un certo punto non lo siano più; il livello di censo, quindi, ha dovuto essere necessariamente abbassato, con l'effetto di permettere l'accesso alle cariche non solo di questo maggior numero, ma anche di molti altri, i cui beni iniziali erano esigui.

[48] Solo in 1267 b 9-10 Aristotele ci informa che le proposte di Falea si applicano esclusivamente alla proprietà terriera; nel frattempo egli parla in generale, come se includesse anche i beni mobili. La sua osservazione che livellare i desideri è meglio che livellare le proprietà non implica che egli ritenga quest'ultima azione comunque auspicabile, perlomeno se ciò comporta la loro stretta uguaglianza: vuole solo vedere le proprietà mantenute entro i limiti della moderazione, perché i possessori hanno solo desideri moderati (IV 11; cfr. 1323 a 38 sgg.; Platone, *Leg.* 736 e, 742 e). Egli non ha una posizione del tutto definita: può anche pensare che un rigido equilibrio delle proprietà sia contrario alla liberalità, come lo era il comunismo di Platone, almeno nella misura in cui tale virtù dipende da una qualche *disuguaglianza* di proprietà (ved. la nota 23).

Aristotele si lamenta (possiamo solo credergli sulla parola) per il fatto che Falea: (I) non abbia specificato che le proprietà uguali non devono essere né di quantità scarsa né eccessiva, così da garantire uno stile di vita accettabile (cfr. la nota 49); (II) non abbia specificato il contenuto e lo scopo dell'educazione («una sola e identica») da impartire (l'opinione di Aristotele al riguardo è nel libro VIII); (III) abbia erroneamente considerato la disuguaglianza di proprietà come unica causa del conflitto civile.

Il punto (I) è simile a 1265 a 28-38 su Magnesia: si veda la nota 37. Quanto al punto (II), dal momento che le persone avide che Aristotele

descrive sono difficilmente compatibili con l'uguaglianza di proprietà, Falea, probabilmente, non intendeva il tipo di educazione morale che avrebbe formato *costoro*. In verità, potrebbe non aver proprio voluto parlare di educazione morale. Può aver pensato a un'educazione intesa solo a produrre le medesime abilità pratiche nell'uso delle stesse quantità di beni: leggere, scrivere, amministrare la famiglia, cavalcare, cacciare, ecc. Può aver pensato che, col tempo, l'avidità sarebbe semplicemente scomparsa, una volta che l'uguaglianza della proprietà l'avesse privata del suo scopo. Circa il punto (III), Aristotele sembra essere dell'idea che un sistema di distinzioni, e una classe di persone «propense all'eccesso di ricchezze o di onori», sarebbero esistiti nello stato di Falea e sarebbero stati all'origine di eventuali discordie. Ma Falea potrebbe con buone ragioni negarlo. Come Aristotele suggerisce qui (cfr. riferimenti in Schütrumpf 1991-2005, II p. 249), uno dei principali mezzi di distinzione è la ricchezza; così, se la ricchezza di ciascuno è la stessa, come può uno distinguersi? Se questo è giusto, l'egualitarismo di Falea avrebbe notevoli conseguenze sociali. Per la discussione aristotelica sull'uguaglianza, si veda V 1 sgg.; sull'onore, come fine scelto da alcuni, *Eth. Nic.* 1095 b 22 sgg. Le persone «propense all'eccesso di ricchezze o di onori» sono le persone dotate di ricchezza e *cultura*; forse l'uguaglianza dell'educazione eliminerebbe la ricercatezza nel gusto artistico e nel suo soddisfacimento. La citazione è da Omero, *Il.* IX 319.

[49] Attraverso un semplice collegamento (cfr. 1265 b 12), e all'apparenza seguendo Falea, Aristotele passa dai disordini pubblici al crimine; entrambi derivano dal desiderare di più. La sua tesi di fondo poggia sulla tacita premessa che l'uguaglianza di proprietà di Falea garantirà uno stile di vita ridotto al limite. Ciò, in verità, renderebbe meno probabile l'insorgere della microcriminalità dovuta alla mancanza del necessario, ma non può ottenere più di questo, dal momento che i crimini più gravi sono commessi da persone che desiderano avere più di quello di cui hanno bisogno (cfr. i commercianti avidi e altri in I 9). Falea potrebbe ragionevolmente replicare che il continuo rafforzamento dell'uguaglianza della proprietà, e l'educazione che egli prefigura (si veda la nota 48), porterà gli abitanti del suo stato a non *volere* di più. Ma Aristotele, come sempre, parla degli uomini come sono, non degli uomini come potrebbero diventare secondo gli schemi di coloro che egli critica. Ad ogni modo, possiamo forse dedurre dalla sua discussione che lo stile di vita nella città di Falea sarebbe modesto.

In modo non del tutto chiaro Aristotele distingue due tipi di persona che desiderano più di quanto sia necessario: (I) chi ha per scopo il piacere, con il quale allevia il tormento che prova nel desiderarlo (ossia nel *sentirne la mancanza*); (II) coloro che cercano il piacere *senza* quel tormento: un eccesso di risorse permette loro di ottenere una

soddisfazione tale (almeno così pensano) da evitare la percezione di un precedente desiderio/tormento. Per il punto (I) Aristotele consiglia un rimedio semplice e incolore: la moderazione. Per il punto (II) la sua soluzione è più interessante, ma molto allusiva: dice loro di fare filosofia. Perché è il piacere della conoscenza che non implica un precedente dolore (*Eth. Nic.* 1173 b 13 sgg., *Eth. Eud.* 1225 b 30-1). (Questo è plausibile? Perché i piaceri della conoscenza non dovrebbero essere preceduti dal dolore dell'ignoranza, dal voler conoscere ma non conoscere?) Ad ogni modo, la contemplazione necessita di poche risorse materiali (*Eth. Nic.* 1177 a 28-b1, 1178 b 33-1179 a 9), mentre «gli altri piaceri hanno bisogno degli uomini» (ossia della loro compagnia, cooperazione, e dei beni che producono). Il consiglio è comicamente pretenzioso, considerato il tipo di persone che presumibilmente rientrano nella categoria (II).

[50] L'equivalente di 1265 a 18 sulle relazioni straniere e militari di Magnesia. «Molte norme» forse implica qualche minima attenzione ad affari stranieri non militari; e Falea può aver supposto che la coesione sociale e politica raggiunta attraverso l'equilibrio della proprietà renda il suo stato militarmente temibile (cfr. 1272 b 7-16 sgg.; ulteriori riferimenti in Schütrumpf 1991-2005, II p. 252). Tuttavia Aristotele aggiunge che Falea non ha considerato affatto la forza militare, e non ha specificato come deve essere un livello di ricchezza abbastanza elevato per quello scopo, e abbastanza basso da far sì che il nemico pensi che il gioco non valga la candela. Chiaramente, sarebbe opportuno il calcolo del giusto livello; questo perché il primo scopo dovrebbe avere la priorità, richiedendo un livello di proprietà che può essere in contrasto col secondo. L'aneddoto di Atarneo risale alla metà del IV secolo.

Possiamo anche chiederci come sia possibile che in una società egualitaria si instaurino differenze nei ruoli militari, considerando che nell'antica Grecia questi erano determinati dalla ricchezza individuale: le truppe con armamento pesante richiedevano disponibilità economiche più consistenti rispetto a quelle armate alla leggera. Quindi le differenze di beni mobili che possiamo desumere da quanto si dice in 1267 b 9-13 devono essere almeno così rilevanti da soddisfare tale requisito – a meno che ciascuno, all'occorrenza, non sia abbastanza ricco da garantirsi un armamento pesante.

[51] Paragrafo in generale simile a 1266 b 24-1267 a 2, soprattutto per l'attenzione prestata al fatto che le persone «propense all'eccesso di ricchezze o di onori» sentono di non meritare l'«uguaglianza» (cioè, credono di meritare *più* dell'uguaglianza, cfr. 1301 a 32-3). Ancora, Aristotele pone la sua fiducia nell'educazione come cura per i desideri eccessivi, piuttosto che nelle misure economiche; ma ha un atteg-

giamento decisamente aristocratico nei confronti dei soggetti più deboli della società. In 1267 a 2-17 la cura per coloro che hanno più del necessario era una *virtù*, la moderazione, i cui effetti sono qui descritti come tali da indurre a «non voler prevaricare». Lì ai poveri era consigliato solo «lavoro e risorse modeste»; qui semplicemente una posizione remissiva e la liberazione dai maltrattamenti (cfr. 1305 a 37-b 1).

«I due oboli»: un riferimento alla *diobelia*, probabilmente un piccolo sussidio elargito per alleviare la povertà verso la fine della guerra del Peloponneso; si veda Rhodes, pp. 355-6.

[52] Informazione tardiva ma cruciale. Falea, *se* la terra doveva essere l'unica fonte di ricchezza nel suo stato, poteva aspettarsi o che distribuzioni eque di terre agissero automaticamente come un controllo sulle opportunità di ottenere beni mobili, oppure che i beni mobili potessero davvero essere resi uguali (ma il sistema per imporre questa uguaglianza sarebbe stato troppo rigoroso e avrebbe invaso la vita privata). È difficile non simpatizzare con la proposta di Aristotele di un grado di regolazione moderato, ma a tutto campo; però le alternative che pone sono inutilmente drastiche ed estreme. Controllare i beni immobili e non quelli mobili agli occhi di Falea poteva *costituire* una regolazione moderata – un sistema medio o misto, accettabile proprio perché non permetteva totale licenza né imponeva totale restrizione. In tal caso, da un punto di vista strettamente economico, Falea può essere un difensore di una costituzione «mediana» o «mista», tale da combinare l'uguaglianza con le differenze. Se è così, Aristotele deve forse aver riconosciuto il suo stesso scopo.

[53] «Una città di piccole dimensioni»: non necessariamente dal punto di vista geografico, ma nel numero di cittadini; forse Aristotele pensa sia *troppo* piccola per poter avere la funzione di uno stato (cfr. VII 4). Il requisito che gli operai qualificati (e *a fortiori* quelli non qualificati) siano non-cittadini e addirittura non-liberi, bensì schiavi e precisamente schiavi dello stato, sembra un'espressione estrema del «pregiudizio banausico», cioè della teoria per cui le loro precipue occupazioni non li rendano adatti alla vita di ragione e di virtù richiesta a un cittadino (cfr. 1260 a 36-b 2 e la nota 78 al libro I, 1277 b 33-1278 a 26, 1321 a 26-9, 1328 b 33-1329 a 2, 1337 b 4-21). Si tratta di una politica estremista: solo la proprietà terriera permette l'accesso alla cittadinanza e alle cariche; non esiste una classe di persone libere ma non affrancate che sia intermedia tra i cittadini e gli schiavi (tranne, forse, i commercianti, che non sono menzionati) e che possa competere in fatto di ricchezza e influenza con gli interessi dei proprietari terrieri (a Magnesia, invece, gli operai qualificati erano meteci, cioè liberi residenti stranieri – ma sotto rigido controllo: 846 d-847 b, 850 a-d, 920-921 d, 949 b).

Ma gli schiavi, a differenza degli uomini liberi, non devono essere pagati; la proposta di Falea pare decisamente una forma di sfruttamento.

Ci sono tuttavia degli aspetti oscuri. (I) Tale uso esteso degli schiavi statali è una grande innovazione: come intendeva introdurlo Falea? (II) Se gli schiavi devono appartenere allo stato, in che termini si poteva pensare che i proprietari terrieri privati potessero servirsi di loro (cfr. 1330 a 25-33)? (III) Con «servizio pubblico» ci si riferisce semplicemente ai servizi che i cittadini necessariamente richiedono a loro personale vantaggio, cioè comuni a tutti loro singolarmente (cfr. 1278 a 12), o indica le prestazioni precisamente «comunitarie o pubbliche» (cfr. 1330 a 30-1)? (IV) Non sappiamo nulla della proposta di Diofanto.

[54] *La costituzione di Ippodamo: problemi di proprietà, legge e innovazione.*

Questo lungo capitolo su un pensatore particolarmente versatile è, a mio giudizio, il migliore del libro II. La sua struttura è semplice e chiara. Aristotele comincia col parlare di Ippodamo come uomo; quindi descrive con precisione le sue proposte, per lo più senza commenti e di seguito le sottopone a critica; il capitolo si conclude con uno splendido ed esteso saggio sulla gestione del cambiamento.

È curiosa la propensione di Ippodamo per le triadi. Il tre era notoriamente un numero significativo, ed egli lo usa per dare alle sue proposte un'apparenza di unità e coerenza: entrambe peraltro abbastanza aleatorie, dal momento che, a parte il collegamento di due o tre gruppi cittadini a due o tre divisioni del territorio, le triadi non sembrano avere connessioni funzionali o concettuali. Ma il tre era importante anche nella teoria dei numeri di Pitagora, e Ippodamo può aver supposto che uno stato caratterizzato dal ricorrere del numero tre avesse una certa *giustezza*, quasi che questo fosse un riflesso della struttura del cosmo e fosse, quindi, importante per la vita umana (*de caelo* 268 a 6 sgg.); o forse cinicamente pensava che uno stato così concepito avrebbe in ogni caso dato questa impressione.

[55] Sulla carriera e lo stile di vita di Ippodamo Aristotele si dilunga in modo sorprendente. Certo, abbiamo a che fare con un individuo di maggiore levatura e ingegno rispetto a Falea, e anche molto più famoso. Ma ci può essere una nota di lieve disprezzo: la sua abilità solamente meccanica, l'abbigliamento eccentrico, l'ambizione, la presunzione di dare consigli su questioni «politiche» senza alcuna esperienza pratica, e un (vano?) tentativo di farsi una reputazione per la conoscenza della «natura» (φύσις) e della struttura e del funzionamento del mondo fisico. Se è così, Aristotele si espone, forse, a grossi rischi (in modo bizzarro?): lui stesso vestiva con stile (Diogene Laerzio, V 1), non ebbe alcun ruolo nella gestione della costituzione ateniese (era uno straniero residente), ma aveva molto da dire sullo stato migliore, e anche

sulla natura. Nell'insieme, il suo resoconto sembra rivelare che egli ha subìto, se pure con distacco, il fascino di Ippodamo; ma ciò che pensa seriamente delle sue proposte è evidente dall'ampiezza e dall'elaborazione del capitolo.

«Il piano regolatore delle città»: presumibilmente, con aree organizzate, dedicate a particolari scopi (cfr. 1267 b 33-7, sulla divisione del terreno). «Le strade del Pireo»: su un piano ortogonale (cfr. 1330 b 17-31), in una data imprecisata dopo la fine delle Guerre persiane; ma il progetto stesso non sembra essere stato un'invenzione di Ippodamo. L'obiettivo principale poteva essere nient'altro che la facilità di comunicazione e manutenzione (forse con un certo pitagorico riguardo per le figure del rettangolo/quadrato?). Se egli abbia collegato la pianificazione della città a qualche teoria sociale più profonda sul vivere comune non ci è dato sapere (né ci è dato sapere come abbia messo in relazione la «natura» con la vita sociale e politica, se mai l'ha fatto: fu, in qualche modo, un precursore di Aristotele?). Si vedano, in generale, Lana 1949 e Burns.

[56] Il numero di 10.000, presumibilmente maschi capifamiglia, è circa lo stesso numero di Magnesia (745 c) che Aristotele considerava irrealisticamente grande (1265 a 10-8). Qui non muove critiche, senza dubbio perché i contadini di Ippodamo non sono «oziosi», cioè improduttivi. Ma forse lo sono i soldati, se il terreno comune che li mantiene deve essere lavorato da altri. È possibile che debbano costituire solo un piccolo gruppo, ma altamente qualificato, cfr. Platone, *Tim.* 24 b; ad ogni modo, non è specificato il rapporto proporzionale tra soldati e contadini (e anche artigiani). Riguardo alla coltivazione della terra, si veda la nota 60.

[57] Se «era convinto» riporta semplicemente un'opinione su fatti contemporanei, allora, presumibilmente, Ippodamo si lascia trasportare dalla sua predilezione per le serie di tre, in modo non molto lucido, dal momento che le categorie sono davvero estese e (tranne alcune leggi religiose) potrebbero abbracciare, in un modo o nell'altro, praticamente tutte le leggi di Atene (sappiamo ben poco delle leggi di altre città); e nulla sembra dipendere da esse (la «violenza», ὕβρις, è il maltrattamento non deliberato nei confronti di una persona debole o indifesa, o premeditato ai danni della vittima, e può includere anche l'aggressione e il ferimento; il «danneggiamento», βλάβη, probabilmente riguarda la proprietà). Ma gli stessi problemi sorgono se traduciamo «intendeva che ci fossero»; perciò che cosa intende escludere quel «non più di», e quali implicazioni comporta? Ippodamo potrebbe semplicemente mal sopportare il gran numero e la complessità delle leggi, applicabili a tutti i campi della vita, e volere, per un intento semplificatorio,

che le sue leggi pongano rimedio solo a quello che conta davvero, cioè ai danni reali alla persona o alla proprietà.

Ma la sua prospettiva più precisa e radicale può essere che l'unico scopo del diritto sia quello di prevenire e porre rimedio al male, e non di realizzare positivamente il bene morale o sociale o fisico. Ciò sarebbe molto interessante, e mostrerebbe di avere rilevanti punti in comune con Licofrone (1280 b 10-2 sgg., cfr. la nota 2 al libro I) e J.S. Mill (ved. Guthrie, III pp. 139-40). Ad ogni modo, (I) la città di Ippodamo sembra richiedere leggi per realizzare in senso positivo il bene (per es. nel regolare la fornitura alimentare, e nel ricompensare l'innovazione); (II) il contrasto tra fare il bene e prevenire il male, benché facile da esprimere in greco, non compare nel testo: Aristotele non offre spiegazioni, ma si affretta a passare al punto successivo; né (III) in alcuna parte del capitolo muove critiche a Ippodamo per aver ignorato che il diritto non è solo un mezzo per assicurare la vita in quanto tale, ma la buona vita. Sono, quindi, indotto a pensare che stia solo riportando una parte della schematizzazione di Ippodamo.

Appelli. Presumibilmente, Ippodamo ha in mente i tribunali popolari (δικαστήρια) di Atene, i cui verdetti erano inappellabili. Questi tribunali costituivano il baluardo della democrazia ateniese: essi si occupavano di una vasta gamma di casi, non solo di diritto privato e penale, ma anche di carattere pubblico e politico, discussi dinnanzi a giurie molto numerose, che erano percepite *come fossero* effettivamente il popolo ateniese (δῆμος), supremo potere sovrano nello stato. L'idea di un appello in deroga al potere sovrano sembra paradossale. Nondimeno, era largamente riconosciuto che i verdetti fossero soggetti al pregiudizio, all'emozione e all'arbitrio. La proposta di Ippodamo è, quindi, in linea di principio sensata, tanto da essere stata adattata in una forma elaborata da Platone nelle *Leggi* (per es., 956 b-d). Non ci viene detto come il sistema avrebbe funzionato: forse gli scontenti avrebbero fatto domanda per una revisione, che il «solo tribunale con potere sovrano» avrebbe concesso nel caso di un verdetto ritenuto davvero non ben fondato; ma si possono ipotizzare altre procedure: per es. il singolo tribunale avrebbe potuto esso stesso prendere l'iniziativa. È difficile che le implicazioni politiche di questo fatto siano sfuggite ad Aristotele: la semplice esistenza di una simile giuria rappresenterebbe di per sé un indebolimento dei poteri dei tribunali popolari, e la sua composizione (per elezione, solo tra gli anziani) ha un sapore oligarchico (1294 b 8-9). I Greci non credettero mai che i loro tribunali fossero indipendenti dalla politica.

Dato che non è permessa una terza opzione, l'obbligo del giurato ateniese di votare per la condanna o l'assoluzione presumibilmente trae origine dall'informale autodifesa dalla quale si è sviluppato il sistema giuridico (quando due uomini vengono a contesa, spesso uno vince de-

finitivamente, l'altro perde definitivamente). Ma la scelta non era tanto grossolana come sembra: i discorsi forensi presentavano ai giurati tutta una serie di argomenti contrapposti, scuse, aggravanti, attenuanti, i buoni o cattivi trascorsi dell'accusato, considerazioni di equità ecc., che li potevano persuadere ad adottare un atteggiamento flessibile nei riguardi dei puri fatti. Anche in quei casi in cui, dopo un verdetto di colpevolezza, accusatore e imputato, alla luce degli argomenti avanzati e dell'umore della corte, presentavano discorsi supplementari sulla pena da infliggere, la corte doveva scegliere tra la valutazione per eccesso di un contendente e quella per difetto dell'altro: non erano ammesse decisioni intermedie, di compromesso (ved. Saunders 1991, p. 93 sgg., in partic. 95 nt. 26, 101). Ippodamo, quindi, ha dalla sua un argomento forte quando fa riferimento al forzato spergiuro (cfr. la nota 63); e ci si può domandare se egli pensi che la durezza nel formulare verdetti di cui si lamenta possa essere, in qualche caso, motivo di appello (configura i tre tipi di voto come un'altra «triade»?).

Può darsi che il significato della proposta di Ippodamo consista nell'essere un primo passo verso una modalità di processo più inquisitoria e meno agonistica. Forse anche Platone lo segue, in vista del suo scopo particolare: a Magnesia, i verdetti devono essere determinati da precise valutazioni sul grado di colpevolezza, cioè di «ingiustizia» dell'anima, in modo tale che questa possa essere effettivamente «curata» da punizioni altrettanto precisamente commisurate (Saunders 1991, p. 184 sgg., in partic. nt. 188).

[58] Sulle scoperte utili, ved. 1268 b 31-69 a 28 (Ippodamo stesso si considerava non onorato come doveva?). La proposta che riguarda i bambini può essere una parte o un'aggiunta alle regole sul mantenimento dell'esercito; la legge ateniese è di datazione incerta: ved. Rhodes, pp. 308-9. Sul reclutamento e sul ruolo dei funzionari, ved. la nota 59; non si dice nulla riguardo a un'assemblea, ma ciò non implica necessariamente un indebolimento politico o una soppressione di essa a favore di potenti funzionari. A differenza di Falea, Ippodamo non disdegna gli artigiani: la sua inclusione di questa classe nel corpo dei cittadini è estremamente democratica (1277 b 1-3, 1317 b 41). Non viene tuttavia fatta alcuna menzione né dei commercianti né degli schiavi. Comunitari/stranieri/orfani: ancora una volta una triade.

[59] Questo passo presenta un unico, chiaro problema. Sembra che le tre parti dello stato vadano concepite come se non avessero alcuna relazione politica, ma fossero semplici parti o blocchi. Però Aristotele afferma esplicitamente che tutte e tre «condividono tutti i diritti politici»; subito prima si dice che i loro membri individualmente devono eleggere «tutti» i funzionari; e la conseguenza dell'«accedere a tutte le cariche»

è che Ippodamo intendeva che costoro dovessero anche *essere* funzionari (il diritto di nominare i funzionari e quello di ricoprire una carica non dovevano necessariamente andare di pari passo, 1274 a 15 sgg., 1281 b 21-38, 1318 b 6-27). Allora, in base a 1300 a 32-3 («tutti sono scelti fra tutti o per elezione o per sorteggio o nell'uno e nell'altro modo»), lo stato è una democrazia (eccezion fatta per i giudici d'appello anziani, 1268 b 41). Ma Aristotele crede che ciò non possa avere buon esito. Negli stati greci esistenti, la milizia di norma corrispondeva allo stesso corpo dei cittadini; ciascuno di essi portava le armi, leggere o pesanti, a proprie spese; per esempio, poteva essere prima un contadino e poi, all'occorrenza, un soldato (cfr. 1291 a 28-31). Comunque, nello stato di Ippodamo, la milizia costituisce una parte distinta e specializzata della cittadinanza, e sarà necessariamente quella che supera le altre due parti in forza fisica. Aristotele ritiene che quella forza sarà usata per fini politici: non solo i generali ([Senofonte,] *Athen. Resp.* 1, 3; Aristotele, *Pol.* 1309 b 4-5), ma anche altre cariche elevate saranno inevitabilmente ricoperte non da tutti i cittadini, ma dalla milizia, che diventerà dominante, come i padroni di schiavi (cfr. 1264 a 11-40, sugli Ausiliari della *Repubblica*). Ciò distruggerà il «sentimento amichevole» delle altre due parti per la costituzione, perché la loro partecipazione ad essa diventa inutile. Il governo avrà perso il consenso dei governati (cfr. la nota 41).

Aristotele guardava alla pratica greca (coloro che portavano le armi avevano sempre un peso politico; si veda, per es., 1297 b 12 sgg.), e agli uomini così come sono, ignorando il presupposto di Ippodamo che essi non avrebbero abusato del loro potere (anche se non ci viene detto quali misure preventive avrebbe adottato). Ad ogni modo, è abbastanza chiaro che Ippodamo non si aspettasse che i portatori di armi ricoprissero un *gran* numero di alte cariche: altrimenti che ne sarebbe stato della loro specializzazione in questioni militari? Né essi erano necessariamente numerosi, per quanto questo assunto convenisse all'argomentazione di Aristotele. Allora la faccenda riguarda il controllo civile sull'esercito, sebbene Aristotele non la ponga in questi termini: egli parla solo di mancanza di affezione e, in effetti, osserva che lo stato di Ippodamo non riuscirà a soddisfare il suo «principio di fondo» (si veda la nota 2), che tutti dovrebbero condividere tutte le cariche.

Platone è decisamente dalla parte dei civili e dei politici, per es. *Leg.* 921 d-922 a, poiché, come Aristotele, credeva che l'attività militare non dovesse asservire la buona vita degli uomini, ma essere al suo servizio, così com'è organizzata dai politici e dai filosofi. Questa insistenza sul primato della politica anticipa la moderna convinzione che l'esercito debba essere subordinato al governo.

[60] Aristotele non ha necessariamente ragione nel presupporre che ci saranno tanti combattenti quanti contadini (ved. la nota 56); ma lo *status* politico del territorio «pubblico» è davvero oscuro. Ippodamo può aver inteso solo che ciascun contadino coltivi, in aggiunta alla sua terra privata, una piccola area, che si definisce pubblica nel senso che i suoi prodotti sono riservati a un selezionato gruppo di combattenti, come loro «remunerazione» (cfr. Platone, *Resp.* 464 c). Una simile organizzazione può essere applicata alla terra «sacra». Sui combattenti e i contadini come «parti» funzionali dello stato, si veda 1290 b 38 sgg.

[61] Questa sezione e le due successive sollevano importanti questioni sulla legge e sulla procedura legale. Sulla pratica forense ateniese, si veda la nota 57 e MacDowell 1978, pp. 251-4; sull'arbitrato, Harrison, II pp. 66-8, e MacDowell 1978, pp. 203-11.

Gli arbitri (διαιτηταί) operavano singolarmente o in piccoli gruppi; il loro compito consisteva nel trovare una soluzione concordata con i contendenti; in mancanza di quest'ultima, pronunciavano un verdetto di propria autorità (cfr. Aristotele, *Ath. Resp.* 53, 2). Come Aristotele suggerisce (cfr. *Rhet.* 1374 b 19-22), costoro, a differenza dei giurati dei tribunali, erano liberi di non schierarsi né con un contendente né con l'altro: dopo una discussione obbligatoria tra di loro, le parti avverse potevano giungere a un compromesso, tenendo conto di tutte le circostanze (secondo ἐπιείκεια, «equità»). Aristotele definisce ciò come un «fare dei distinguo», cioè dire «colpevole sotto un certo aspetto, ma non sotto un altro». Egli afferma che verdetti con simili gradazioni sono impossibili nelle giurie, probabilmente perché una discussione tra (diciamo) 501 giurati è impossibile, e/o perché comprometterebbe la segretezza del voto (Demostene, 19, 239). Platone, al contrario, immagina la possibilità di (più ristrette?) giurie i cui membri possono discutere la questione tra di loro: *Leg.* 875 e-876 b. Ma la discussione non è un *prerequisito* dei verdetti basati sull'equità: non c'è ragione per cui un giurato singolo non possa giungere, attraverso una riflessione individuale, al suo proprio verdetto di compromesso; ma se avesse fatto ciò in un tribunale ateniese, sarebbe stato, nondimeno, forzato a votare incondizionatamente per la condanna o per l'assoluzione. Senza dubbio, si sarebbe richiesto qualche più elaborato sistema di votazione per compendiare 501 verdetti, magari tutti differenti, in un singolo verdetto; ma la proposta di Ippodamo merita maggiore interesse di quanto gliene riservi Aristotele.

[62] L'ovvia risposta alla domanda di Aristotele è: «somma le cifre e dividi per il numero dei giurati». Perché egli fa così inutilmente complicato questo problema?

[63] Evidentemente, Aristotele sostiene che: (I) se la richiesta di pagamento è di 20 mine, e il giurato ritiene che ne siano dovute 19, non è spergiuro votare per l'assoluzione, dal momento che la richiesta è di 20 mine, che, nell'opinione del giurato, non sono ritenute una somma equa; (II) se egli vota per la condanna, sulla base del fatto che 19 è più vicino a 20 piuttosto che a 0, *è* spergiuro. Ma i giurati dei tribunali ateniesi devono aver fatto frequente esperienza del dilemma se scegliere l'assoluzione o la condanna, per meglio esprimere un punto di vista intermedio. Aristotele sembra disposto a tollerare la grave ingiustizia inflitta alla parte lesa in (I), ossia di non ricevere alcun risarcimento, ma non tollera il lieve eccesso della punizione del reo in (II). La sua posizione è, quindi, che una punizione eccessiva sia un male maggiore rispetto a un mancato risarcimento? (In *Rhet.* 1374 b 2 sgg., sono usati argomenti di equità solo per *ridurre* le pene, apparentemente senza riguardo per gli effetti sul risarcimento della vittima.) Probabilmente no; ma, piuttosto curiosamente, un giurato che osservi la regola di Aristotele riguardo allo spergiuro agirebbe, in alcuni casi, come se si stesse conformando a criteri di tipo penale. (Ma come starebbero le cose se decidesse che sono dovute *più* di 20 mine?)

Il giuramento del giurato ateniese richiedeva che i giurati votassero rispettando le leggi, ma, in merito alle questioni sulle quali non esistevano leggi, decidessero attraverso «il più giusto giudizio» (Demostene, 20, 118; 39, 40). Tali problemi evidentemente includevano questioni di equità, che sono ovviamente impossibili da esprimere con precisione in una legge formale (1282 b 1 sgg., 1287 a 23 sgg.; *Eth. Nic.* V 10, VI 11 iniz.; *Rhet.* 1374 a 26 sgg.). Gli oratori potevano facilmente forzare la legge ed escludere un giudizio giusto, o viceversa, secondo come conveniva al loro caso (Eschine, 3, 6; Demostene, 23, 96; cfr. *Rhet.* 1375 a 27 sgg.). Quasi in modo analogo, mentre Aristotele assume una visione dello spergiuro obiettiva e legalistica, l'opinione di Ippodamo è, al contrario, soggettiva e interiorizzata. Ma non dobbiamo concludere che Aristotele sia ostile all'equità. La differenza cruciale tra lui e Ippodamo sta nella convinzione che l'equità debba essere *tenuta in considerazione nel raggiungimento* dell'uno o dell'altro verdetto: si noti l'espressione «assolve o condanna in maniera netta secondo giustizia» (equità = giustizia, *Rhet.* 1374 a 26-8, 1375 a 27-9); mentre Ippodamo crede che l'equità debba, per così dire, *costituire* il verdetto – che potrebbe assumere, allora, una qualunque delle forme, molto più numerose rispetto alle due secche alternative della pratica ateniese. Ma Aristotele ritiene che ciò sia impraticabile (ved. la nota 61); dunque, egli elabora il miglior caso per lui possibile in riferimento ai sistemi esistenti, a costo di un brusco abbandono di una proposta intelligente e certamente giustificata.

[64] La letteratura greca riguardante i premi e gli onori, il progresso sociale e tecnico, e i lati positivi e negativi della modifica delle leggi e dei costumi, è colma di riferimenti alle precisazioni fatte qui e nel seguito del capitolo (per es. Tucidide, I 71, 3; Senofonte, *Hiero* 9, 9: cfr. anche la nota 5 al libro I, e, su Ippodamo in particolare, Edelstein, pp. 30-1; di questa parte finale del capitolo nel suo insieme c'è un'analisi penetrante di Brunschwig). Lo stesso Aristotele qui cita la controversia in atto sulle modifiche apportate alle leggi. La sua discussione si caratterizza almeno per un punto: tenta di analizzare alcuni *limiti* dell'analogia tra l'innovazione in campo tecnico e l'innovazione nel diritto; e *forse* tenta di indicare la relazione tra gli adattamenti *ad hoc* della legge in casi particolari e le modifiche permanenti ad essa.

Ippodamo può aver avuto l'intenzione di adottare l'innovazione pratica e tecnica nella sua proposta (il suo interesse per l'urbanistica supporterebbe questa ipotesi); ma Aristotele ritiene che egli sia concentrato solo su questioni sociali, legali e costituzionali. Non è neppure chiaro se Ippodamo supponesse di porre termine all'innovazione non appena si fosse acquisito un qualche stato di perfezione, oppure se la società fosse o dovesse essere in perpetuo cambiamento; e qual è la relazione tra la sua proposta e il suo «migliore» (= non migliorabile?) stato, se davvero «migliore» è il modo in cui lo chiama? Ad ogni modo, l'iniziale scetticismo di Aristotele è puramente pratico: tutti questi problemi troppo facilmente finiscono per ricadere nella politica. Persecuzioni vessatorie (il termine tecnico è «azioni da sicofanti», cfr. 1304 b 19 sgg.) possono essere inflitte da demagoghi o da nemici dell'innovazione o di chi la promuove, con lo scopo di ottenere le ricompense che la legge prevede per coloro che sostengono con successo delle accuse, o di ricattare i proponenti (dell'innovazione) perché diano del denaro in cambio del ritiro dell'accusa; e l'appello al «bene comune» può mascherare in modo seducente proposte che potrebbero condurre a un malaugurato sconvolgimento della costituzione (1307 a 40 sgg. contiene un esempio eloquente). Naturalmente, manovre politiche di tal genere avvengono in ogni caso, e i premi concessi all'innovazione servirebbero solo ad accrescerne il numero. Con l'espressione «altra indagine» Aristotele intende che la proposta di Ippodamo ha bisogno di essere collegata a una ricerca precedente sulle condizioni per le quali il cambiamento costituzionale e legale trova una giustificazione; questo perché (come apparirà in seguito) il fatto che un dato cambiamento sia vantaggioso non è invariabilmente un motivo valido per adottarlo.

[65] Aristotele ora fornisce una cornice alla ricerca antecedente. Inizialmente, l'argomento è sbrigativo e privo di coerenza. (I) Il fare politica deve essere considerato come una competenza (ved. III 12 iniz. e IV 1: il tema di fondo fa riferimento a Socrate e Platone). (II) Dunque, in

virtù di questo suo *status*, trae *necessariamente* beneficio dal cambiamento. Ora, l'antropologia storica che segue fornisce certamente una prova di tale beneficio; ma sarebbe stata da sola sufficiente a dimostrare tale assunto. È il ragionamento sottinteso in (I) che è importante, e cioè che vi sono alcune verità oggettive inerenti alla condizione umana, che gli uomini di stato devono scoprire e sviluppare. Il tratto peculiare di ogni abilità è quello di avere un fine, l'εὐδαιμονία umana, o qualche scopo intermedio che conduca ad essa, e i mezzi (metodi e risorse) per raggiungerla (ved. I 8-11 in generale, ed *Eth. Nic.* I 1-2; cfr. 1282 b 14 sgg.). Né gli scopi né i mezzi sono immediatamente presenti all'uomo, che sia l'individuo al momento della nascita o il genere umano al suo inizio; devono essere appresi; e ciò richiede tempo, riflessione e fatica (cfr. *Eth. Nic.* 1098 a 20-6; *Sophisticae Refutationes* 183 b 17-184 b 8). I primi uomini, come ipotizza Aristotele, erano insensibili e poco acuti: la loro struttura mentale non era sofisticata, e non avevano ancora sviluppato la capacità di generalizzare e concettualizzare la loro esperienza. Le loro istituzioni, come i loro prodotti tecnici, erano dunque rudimentali, e solo in modo rudimentale conducevano alla felicità umana (le norme che a Cuma contemplavano la mera compurgazione potevano, ovviamente, condurre all'ingiustizia, e l'ingiustizia si oppone alla felicità). Trattando l'attività politica come fosse una competenza, Aristotele può, se vi si trova costretto, scongiurare una visione relativistica dei cambiamenti storici relativi ad essa.

La traduzione di ἀνόητοι con «privi di discernimento» va giustificata. Il termine greco viene spesso tradotto con «stupido, insensato, non intelligente». Ma difficilmente Aristotele può averlo inteso in questo modo, dal momento che *alcuni* uomini primitivi devono essere stati abbastanza abili da fare qualche progresso in alcune epoche; e in ogni caso è possibile essere intelligenti e tuttavia non riuscire a operare un gran progresso tecnico o sociale, per il quale sono necessarie determinate attitudini culturali, e una certa visione dell'ambiente sociale e del mondo fisico. Egli, probabilmente, intende il termine in senso letterale come «carente di νοῦς», cioè di ragione, della capacità di formulare concetti generali, ai quali, in linea di principio, possono essere collegate situazioni particolari. Dunque, qualche idea di «bene», «funzione», «virtù», «felicità», ecc. (in funzione dell'uomo) è necessaria per concepire e sviluppare adeguatamente pratiche particolari. Se non stiamo sovrainterpretando il testo, Aristotele qui scrive una brevissima storia dell'intelletto umano. Cfr. Platone, *Leg.* 676 a sgg., in partic. 679 c sulla mentalità acritica dell'uomo primitivo, dopo il diluvio.

Seguendo il parallelo tra capacità tecniche – le quali possono essere presumibilmente raffinate fino al punto in cui non è possibile un miglioramento ulteriore – e abilità «politica», Aristotele deve aver pensato ai progressi di quest'ultima, che l'avrebbero alla fine portata a un

livello di perfezione; e questo, potenzialmente, produrrebbe le «migliori» strutture socio-politiche, e non semplicemente stati e costituzioni imperfetti «rispetto a un modello»: ved. la nota 2. Ad ogni modo, è ben chiaro che, fondamentalmente, egli è a favore del cambiamento: certo, a condizione che si tratti di un provato miglioramento, cioè di un significativo contributo alla felicità umana; uno stato ancestrale del diritto è secondario o irrilevante; sulla sua visione della storia come sviluppo, cfr. la nota 5 al libro I. Poiché, se è vero che «è stato scoperto praticamente tutto» (1264 a 3-4, cfr. 1329 b 25-35), a proposito delle possibili pratiche costituzionali, quelle buone sono ben lontane dall'essere state adottate universalmente. Esse, per così dire, sono disseminate in giro, in attesa che i politici le raccolgano, auspicabilmente quando leggono la *Politica*, o altrimenti l'uno dall'altro; cfr. IV 1, *Eth. Nic.* 1103 b 26-9, e la nota 106. Aristotele non crede che «niente potrebbe mai essere fatto per la prima volta» (F.M. Cornford, *Microcosmographia Academica*, Cambridge 1953[5], p. 15).

[66] Quasi un ripensamento. (I) Si può supporre che le leggi, una volta formulate in forma scritta in una fase tarda dello sviluppo storico della politica, non abbiano bisogno di ulteriori cambiamenti. Tuttavia, esse necessitano ancora della flessibilità delle leggi «consuetudinarie», nella misura in cui il loro stretto senso letterale deve essere adeguato a circostanze particolari, probabilmente alla luce dell'uguaglianza, di cui Aristotele ha già discusso in 1268 b 4-22. In un certo senso questo corrisponde a «non lasciare invariate le leggi scritte» nella loro applicazione; invece, in sé stesse le leggi *vengono* lasciate immutate, pur con tutta la serie di quotidiane deroghe da esse (cfr. *Rhet.* 1375 b 13-5). (II) Può darsi quindi (Brunschwig, p. 526: «sans doute») che Aristotele stia accennando a un punto fondamentale per lo *sviluppo* del diritto. Quando una legge deve essere ripetutamente modificata *ad hoc*, attraverso il riferimento al medesimo principio generalmente accolto, allora, anziché costringere i contendenti a discuterne ogni volta, lo si può anche incorporare nella legge e considerare come dato; e ciò garantirà uniformità di pratica per il futuro; Aristotele può certo aver accettato questo suggerimento; ma, stando a quel che dice il testo, egli si attiene solo al punto (I).

[67] Sebbene da 1268 b 31 a 1269 a 24 Aristotele pensi principalmente ai legislatori che formulano e modificano leggi, ora considera anche l'effetto del cambiamento sulla singola persona che ci si aspetta obbedisca ad esse. Questo perché le leggi sono sia un mezzo con il quale l'uomo politico crea virtù nei propri cittadini, attraverso l'abitudine, sia un codice di condotta da cui il cittadino virtuoso è guidato nel suo impegno a perseguire la felicità. Cfr. *Eth. Nic.* 1129 b 14-25 sgg., 1179 b 31 sgg.

A giudicare dal tono restrittivo dell'affermazione iniziale, Aristotele nutre qualche simpatia per la «prudenza» imposta dai punti di vista conservativi che ora sintetizza. In termini generali, non è difficile (cfr. la nota 64) trovare paralleli a queste idee nella letteratura greca (per es. Euripide, *Bacch.* 890-2; Tucidide, III 37, 3). L'accanimento di Platone nell'avversare il cambiamento, derivato dal desiderio di produrre una società perfetta, metafisicamente fondata (ved. la nota 5 al libro I), che non avrebbe mai bisogno di mutare, si colloca in qualche modo fuori della linea di tendenza generale: *Resp.* 424 a-c; *Leg.* 797 a-798 d (del cambiamento *accettabile* si discute in 769 a sgg.; *Polit.* 295 b sgg.). Ma non c'è ragione di credere che qui Aristotele faccia riferimento a Platone in particolare.

Il contributo specifico di Aristotele al dibattito è quello di imporre qualche limite pratico al parallelo tra azione morale e politica e le abilità professionali cui egli stesso aveva fatto riferimento in 1268 b 31-69 a 8 (cfr. *Eth. Nic.* 1105 a 26 sgg.; anche 1261 a 34 sgg.; ma anche, *contra*, 1287 a 32 sgg.). Egli afferma, sorprendentemente, che le leggi *non* hanno il potere di indurre obbedienza, ma solo abitudine (ripetuti atti di obbedienza alla legge generano la disposizione, cioè la virtù, ad agire in questo modo; cfr. *Eth. Nic.* II 1). Ma ad avere questo potere non è la semplice utilità delle buone leggi? O è la prospettiva di una certa punizione in caso di infrazione? Simili considerazioni non generano esse stesse l'abitudine? Apparentemente no; o, piuttosto, non in ogni caso; e in ciò consiste la differenza cruciale rispetto alle abilità professionali. Queste hanno regole che devono essere seguite (per abitudine: *Eth. Nic.* 1103 b 7-12) se si vuol fare un oggetto a regola d'arte; e un buon prodotto è inequivocabile, almeno per gli esperti (cfr. *Eth. Nic.* 1181 a 19-21). La vita sociale ha essa stessa «regole», cioè leggi, che vanno seguite se si vuole realizzare un buon «prodotto», cioè buone azioni che conducono alla felicità; ma la felicità non è inequivocabile. Se, quindi, un uomo ha una nozione sbagliata di felicità ed è tentato di disobbedire alle leggi, pensando di farla franca, l'unica cosa che potrà frenarlo sarà l'abitudine (e in tal caso non è veramente virtuoso, *Eth. Nic.* 1144 a 13-20); perciò, il connotato del buon prodotto sarà perso. Dunque, essendo l'abitudine qualcosa che necessita di tempo per crescere, e che viene indebolita da frequenti cambiamenti, le leggi non devono essere cambiate «a seconda dei casi», anche quando, per certi aspetti, mostrano dei limiti. Questo perché l'abitudine di disobbedire a leggi non del tutto perfette, o ai governanti che le dispongono e le amministrano (1269 a 16-9), incoraggia una generale indifferenza anche alla legge buona; e questo danneggerà l'εὐδαιμονία – la felicità – di ciascuno, molto più di quanto avrebbero giovato i miglioramenti operati sulle leggi in qualche misura manchevoli. Per quanto riguarda le abilità professionali, presumibilmente, una nuova nor-

ma non farebbe diminuire il rispetto per le norme nel loro complesso, perché vi sarebbe un evidente miglioramento del prodotto. In breve, regole tecniche e leggi della comunità differiscono notevolmente nel loro modo di operare.

Aristotele non indaga sugli ovvi pericoli che la pretesa di imporre obbedienza a leggi in certa misura scadenti (cfr. 1294 a 6-7) comporterebbe nella prassi, per es. un sentimento di ingiustizia e risentimento tra due contendenti che li condurrebbe ad altre cause legali (questi sentimenti possono essere veementi, anche riguardo a problemi minori). Difficilmente può esserne ignaro ma, evidentemente, crede siano meno di quelli che comporta un indebolimento dell'abitudine. Senza dubbio, se i difetti delle leggi fossero sostanziali, il calcolo dei vantaggi cambierebbe.

[68] Già apparentemente riluttante nell'affrontare l'argomento, Aristotele ora si rifiuta di passare dai principî generali ai particolari specifici. Se l'ultima affermazione vale come una promessa di questo passaggio, essa non viene mantenuta. Per le modalità di promulgazione e modifica delle leggi ad Atene, ved. MacDowell 1975 e 1978, cap. III.

[69] *Critica della costituzione e del sistema sociale di Sparta.*

Nei capp. 9-11 Aristotele lascia le utopie teoriche ed esamina le costituzioni vigenti con una buona reputazione. Questi tre capitoli sono rivolti agli storici più che ai filosofi, perché la teoria politica e sociale alla quale i giudizi particolari possono collegarsi spicca per la sua assenza, anche se, in termini generali, è deducibile senza grandi difficoltà. Né sappiamo quanta documentazione empirica Aristotele avesse raccolto, o fatto raccogliere, nelle *Costituzioni* a lui attribuite, al tempo in cui scriveva questi capitoli. La sua trattazione delle tre costituzioni è spesso lacunosa o succinta: ma si tratta di ignoranza o di sintesi? In ogni caso, il suo metodo lo rende particolarmente critico (ved. la nota 70), e la sua precisione e obiettività sono oggetto di un acceso dibattito. In particolare, i giudizi di Aristotele su Sparta apparentemente contraddittori, d'abitudine critici ma qualche volta anche pieni di ammirazione, hanno prodotto parecchie ipotesi complesse (ben valutate da Schütrumpf 1994, p. 328 sgg.): per es., che essi riflettano differenti fasi della sua evoluzione intellettuale, oppure periodi differenti della storia di Sparta. Il senso comune suggerisce, tuttavia, che giudizi differenti su differenti argomenti a partire da prospettive differenti in contesti differenti siano del tutto naturali; e il fatto che Aristotele all'inizio del capitolo parli di «ordinamento promulgato» (cfr. «costituzioni in uso» in 1260 b 30) fa capire chiaramente che Aristotele procede sulla base di istituzioni e pratiche contemporanee al momento della stesura (Schütrumpf 1994, p. 339), ma con digressioni storiche pensate allo

scopo di mostrare come siano nate. Un bilancio completo delle controversie sulla sua analisi delle leggi e delle istituzioni di Sparta, e un riassunto della consistente letteratura scientifica al riguardo, con una bibliografia critica, si trovano in Schütrumpf 1991-2005, II pp. 283-98, e 1994; cfr. Cartledge 1987, pp. 116-20. Per una posizione di estrema ammirazione per Sparta come paradigma di «legge ed ordine» autoritari e di forte virtù morale – in particolare di valore militare –, si veda Tigerstedt, I p. 155 sgg.; sia Aristotele (*Pol.* 1333 b 5 sgg.) sia Platone (inizio del libro I delle *Leggi* e 666 d-667 a) nutrono forti riserve.

[70] Si tratta di una seconda, breve prefazione metodologica al libro II (si vedano le note 1 e 2). Le costituzioni esistenti esaminate nei capp. 9-11 devono essere giudicate in riferimento sia al «migliore ordinamento» sia al loro «modello», cioè agli obiettivi che si propongono. La seconda parte dell'esercizio consiste, in effetti, nell'identificazione delle incongruenze rispetto a questi obiettivi, i fattori che giocano contro di essi; e la stessa analisi può applicarsi anche alle utopie (ved. 1262 b 3-7). Di qui il tono piuttosto negativo di questi tre capitoli.

Con «incongruenza» Aristotele non intende che una costituzione «mista», cioè composta di oligarchia e democrazia, sia necessariamente viziata al suo interno, per il fatto che la democrazia è contraria all'oligarchia; questo perché una costituzione *ben* equilibrata modifica e fonde entrambi i suoi elementi e già di per sé corrisponde a un fine encomiabile (per es. IV 9, con particolare riferimento a Sparta). In questo caso, egli ricercherebbe gli elementi avversi alla combinazione.

[71] In questo passo si discute degli iloti (εἵλωτες, probabilmente «prigionieri»), greci indigeni trattati come nemici vinti da Sparta; essi non erano schiavi di privati cittadini, ma appartenevano allo stato, e godevano di alcuni diritti di famiglia e di proprietà. I «perieci» di Creta (περίοικοι) non vanno confusi con certe comunità libere ma subordinate nei dintorni di Sparta, poiché da qui e da 1272 a 1, 18 si evince che a Creta le popolazioni periferiche rappresentavano, in campo economico, il corrispettivo degli iloti; ma la loro precisa condizione non è chiara. Per ulteriori particolari, ved. Willetts, pp. 37-9. La discussione di Aristotele è interamente obiettiva e pragmatica, priva di qualsiasi indignazione per la sottomissione degli iloti e delle popolazioni periferiche cretesi, come avviene quando parla degli schiavi in I 3-7; questo perché, senza dubbio, il criterio di naturalità e giustizia applicato alla schiavitù può essere applicato *mutatis mutandis* anche all'ilotismo (ved. in partic. la nota 23 al libro I). Aristotele si attiene strettamente alle linee stabilite in apertura del capitolo: nella misura in cui Sparta mira al «presupposto» dell'affrancamento dai lavori essenziali, la condizione degli iloti è corretta; ma, in parte per ragioni accidentali

(le relazioni esterne), e in parte per via della cattiva amministrazione, Sparta ha un «modo» di realizzare questo presupposto che è controproducente; perché l'acquisto di tale libertà da parte degli Spartani avviene al costo paradossale di una costante preoccupazione di insurrezioni. Aristotele sembra pensare che un rapporto con gli iloti che non sia né oppressivo né troppo permissivo sarebbe preferibile, ma non si dilunga sulla questione; in verità, non nomina neanche la cinica brutalità con cui gli Spartani notoriamente trattavano gli iloti, che li superavano di numero, anche se in 1269 b 10 può aver avuto in mente qualcosa del genere («vita grama»). Il suo modo preferito di garantire che i cittadini maschi adulti fossero liberi dai compiti «essenziali» (cioè, di ordinaria amministrazione, cfr. 1253 b 16, 24), per dedicarsi all'attività morale e agli affari di stato, emerge a grandi linee da 1330 a 25 sgg.: l'ideale sarebbe che i lavoratori della terra fossero schiavi, presumibilmente non Greci, e non avessero affinità di origine tra loro né carattere impulsivo: tutto ciò garantirebbe le condizioni per lavorare bene e una diminuzione dei rischi di rivolte data la mancanza di confidenza tra di loro; e sarebbe anche opportuno offrire loro la libertà come ricompensa. La seconda migliore categoria di schiavi di cittadini privati è quella costituita dai «non greci di periferia». Aristotele considera la (limitata) virtù morale dei lavoratori (cfr. I 13); ma non fa proposte su come infonderla (cfr. comunque 1260 b 3-5). Per una trattazione del problema che si può collegare a questa, ved. Platone, *Leg.* 776 b sgg.

Sull'importanza del tempo libero nello stile di vita dell'«uomo politico», si veda 1255 b 35-7, 1292 b 25-9, 1333 a 30-b 5, 1334 a 11-40, VIII 3; *Eth. Nic.* 1177 b 4 sgg.; Platone, *Leg.* 803 d; e Solmsen.

[72] I capp. 12 e 13 del libro I costituiscono il necessario riferimento per questa difficile e confusa sezione di testo (1269 b 12-1270 b 6). Lì Aristotele affermava che la facoltà deliberativa delle donne «non può esser fatta valere» (1260 a 13) ed è inferiore rispetto a quella degli uomini; il ruolo naturale della donna è nella famiglia, come moglie e madre, sotto il comando di suo marito. Qui egli ce ne fornisce una sorta di dimostrazione a posteriori: ci mostra nei particolari quali disastrose conseguenze si verificano quando si permette alle donne di uscire dal loro ruolo. Ma è bene non esagerare il nesso con I 12 e 13. Aristotele in questa sezione del libro II non si riferisce né alla psicologia delle donne né alla teoria sociale del libro I; e neppure afferma da qualche parte che le donne siano inferiori per natura. L'intero passo si fonda semplicemente su quegli ordinari, taciti pregiudizi sulla superiorità dei maschi; eccezion fatta per un paio di espressioni tecniche («scelta di fondo della costituzione», «felicità») all'inizio, non bisognava essere Aristotele per scriverlo. E, in ogni caso, è probabile che la stesura del libro I sia *posteriore* a quella del libro II. Né egli «ha di mira» le donne

in particolare: non c'è quasi nulla della violenta misoginia, per es., di Platone, *Leg.* 781 a, e certamente non vi si afferma che le donne sono la radice di tutti i mali (come sosteneva Esiodo, *Op.* 94 sgg., cfr. 373-5). Alla luce, per es., di I 9, forse Aristotele avrebbe avuto difficoltà a negare che gli uomini possono benissimo essere avidi indipendentemente da qualunque influsso delle donne.

Sul complesso (e molto controverso) particolare storico relativo alla proprietà e alle donne a Sparta, si veda Cartledge 1981a e Hodkinson. Come quest'ultimo fa notare (p. 387), nel trattare dei problemi di Sparta Aristotele «non si basa su un'unica motivazione, ma fornisce una sofisticata analisi che pone l'accento su una *varietà* [corsivo mio] di fattori concomitanti».

[73] Ancora, abbiamo la distinzione posta all'inizio del capitolo, tra il «principio» dello stato (qui chiamato «scelta di fondo», προαίρεσις, cioè la tenacia nel perseguire il successo militare, cfr. «obiettivo» in 1333 b 1) e la «felicità» dello stato migliore, che Sparta non riesce a conseguire (cfr. 1333 b 5-25). La «libertà» (ἄνεσις, che richiama Platone, *Leg.* 637 c) di cui qui si parla non è la libertà di *comportarsi con* le donne come si vuole; vi è una fine ambiguità tra (a) la «libertà» concessa alle donne, qui se non altro per difetto da parte del «legislatore» (probabilmente Licurgo, ved. più avanti), e (b) il loro approfittarsi del permesso, allo scopo di lasciarsi andare alla condotta licenziosa ampiamente descritta, anche attraverso un gioco di parole (ved. Platone, *Gorg.* 505 b 11-2; Aristotele, *Eth. Nic.* 1119 a 38 sgg.), nell'affermazione finale di questo paragrafo piuttosto appassionato (cfr. «fuori regola», lo stesso termine di *Leg.* 781 a 1, che ignora totalmente le leggi su educazione, matrimonio, proprietà, ecc., che certamente erano applicate in ogni caso; e cfr. la domanda retorica di 1269 b 32-4). Aristotele ben si colloca all'interno della forte tradizione di sdegno che circondava la condotta delle donne spartane; cfr. Platone, *Leg.* 637 c; è il tentativo di analizzare le sue *cause* storiche e i vasti effetti sociali ed economici a distinguere la trattazione di Aristotele.

Comunque, a proposito del vero problema, manca ad Aristotele l'approccio radicale di Platone. Fino a che punto un legislatore può spingersi nel controllo della vita privata? Platone, che aveva sospetti terribili riguardo a ciò che le donne combinavano nel segreto delle loro case, credeva, come Aristotele, che la vita privata e pubblica avessero un profondo effetto l'una sull'altra, ma aveva difficoltà a riconoscere – cosa che Aristotele qui certamente non fa (ved. «ciò che non è giusto» di 1270 a 11) – che ci sono limiti pratici all'interferenza nelle questioni domestiche. La sua soluzione consiste nel far uscire le donne *fuori* di casa, obbligandole a prendere pienamente parte, per quanto possibile, alla vita pubblica, sullo stesso piano degli uomini (ved.

Saunders 1995b), così che possano godere delle stesse pubbliche influenze in ambito sia morale sia educativo (Platone, *Leg.* 781 a-e, 804 e-806 c, passi ai quali Aristotele fa qui eco). Per Aristotele, una simile equiparazione di ruolo è, alla luce di I 12 e 13, innaturale (cfr. *Eth. Nic.* 1161 a 22-5); in verità, gran parte della sua critica a Sparta riguarda il fatto che le donne fossero solite prendere «un gran numero di decisioni» (1269 b 31-2). Cfr. la nota 7 al libro I.

[74] È un tentativo di tracciare la crescita dell'avidità a Sparta. Le sue origini psicologiche erano state esplorate in I 1257 b 40 sgg.: passione per il piacere, per la «vita» piuttosto che per la «buona vita»; dal momento che il piacere sta nell'eccesso, le persone si sforzano di acquisire ricchezze al di là delle loro reali necessità. Ora, in questo paragrafo, Aristotele lascia impliciti gli aspetti psicologici; in verità, è un po' vago anche riguardo ai meccanismi sociali. Presumibilmente le donne, che sono incontentabili, esercitano pressione sui propri mariti affinché accumulino ricchezze (cfr. Platone, *Resp.* 549 c-d), e la stima che ne risulta è tanto maggiore, (I) perché gli uomini spartani, essendo guerrieri, hanno forti pulsioni sessuali, e desiderano molto compiacere le loro mogli; (II) perché la ricchezza concessa alle donne dà loro un potere sugli uomini, per cui ottengono un qualche controllo anche sugli affari pubblici, potendo occultamente influenzare chi ufficialmente ha il comando.

La sfrontatezza mostrata dalle donne nel farsi avanti in questo modo è una qualità connessa al coraggio, ma differente da esso (*Eth. Nic.* 1108 b 31-2, 1109 a 8-9), e anche inappropriata (come lo sarebbe, in verità, il coraggio stesso) alle mansioni «ordinarie» (forse per sovrintendere ad esse, come fa la moglie del capofamiglia, non semplicemente per farle: 1255 b 25; 1277 b 24-5; ma cfr. 1260 a 23-4: il coraggio delle donne è, a differenza di quello degli uomini, «quello di chi subisce il comando» o «simile a quello di chi subisce il comando»). La frecciata che segue (cfr. Platone, *Leg.* 806 a sgg., 813 e sgg.) probabilmente si riferisce all'anno 370/69 (Senofonte, *Hist. Gr.* VI 5, 28), mentre «il periodo in cui essi ebbero l'egemonia» indicherà il lasso di tempo intercorrente tra la fine della Guerra del Peloponneso (404) e quell'anno. «Come sono nelle altre città» è formalmente ambiguo, ma significa probabilmente che le donne negli altri stati *erano* utili, non che non lo erano.

Ares, dio della guerra; Afrodite, dea dell'amore; i due vengono spesso associati, cfr. l'interpretazione razionalistica del mito in 1341 b 2 sgg., e la discussione di *Met.* 1074 b 1 sgg. In 1327 b 40 sgg. Aristotele fa un breve collegamento psicologico tra il θυμός («spirito», «pulsione aggressiva») e l'amore o l'amicizia. A Sparta, le divinità venivano spesso rappresentate armate, anche Afrodite (Pausania, III 15, 10). Sull'omosessualità maschile a Sparta, si veda Cartledge 1981b.

[75] Questo paragrafo troverebbe una migliore collocazione prima di 1269 b 12 sgg.; questo perché l'assenza degli uomini fuori dai confini, nel perseguire un falso «obiettivo» per lo stato, fu l'inizio dei problemi. La data e le opere di Licurgo, se davvero è esistito, sono incerte; sul suo presunto ritiro, cfr. Platone, *Leg.* 781 a, 806 c.

[76] Aristotele passa dai mezzi informali, attraverso i quali le donne a Sparta ottenevano un certo ascendente sociale e politico, ad alcuni aspetti del diritto di proprietà che, nel contempo, accentuavano questo problema e ne suscitavano molti altri. Sono necessarie poche brevi e inevitabilmente dogmatiche note di carattere storico. (I) «Considerare illecita... fu una buona cosa» (1270 a 20-1): ne fu autore certamente Licurgo (si veda 1270 a 7). (II) «Terreno di proprietà» (1270 a 20) può o no essere inteso in una formula sintetica, per includere, in aggiunta all'altra terra acquisita in qualunque momento, il «lotto antico» dato a ciascun uomo all'atto della fondazione, che, in base ad Aristotele, fr. 611, 12 Rose, e Plutarco, *Agis* 5, non era lecito vendere. Ad ogni modo, fin dall'inizio era possibile, benché fortemente scoraggiato, vendere una parte della proprietà individuale complessiva, con il rischio dell'impoverimento. L'alienazione da regalo o da lascito (presumibilmente in piccole parti) aveva il medesimo effetto; questo però non veniva scoraggiato. Si veda Hodkinson, pp. 386-94. (III) «Una donna ereditiera»: Aristotele usa erroneamente il termine ateniese, ἐπίκληρος (a Sparta era πατροῦχος), per indicare la figlia che, in assenza di un maschio erede di suo padre, soprattutto in caso di mancato testamento, poteva «ereditare» una proprietà; poi veniva data in sposa al parente maschio più prossimo (vi erano al proposito norme complesse), cosicché la proprietà rimanesse tra i suoi consanguinei. Invece a Sparta, dove probabilmente le frequenti guerre davano spesso luogo all'assenza di testamento, il matrimonio con quel parente (l'«erede») non era obbligatorio, e la figlia era evidentemente in grado di conservare la proprietà a suo proprio diritto, chiunque sposasse: e, se sposava qualcuno al di fuori della cerchia dei suoi familiari, il suo nuovo οἶκος avrebbe goduto di un considerevole incremento di ricchezza. Non è nota l'antichità di questa pratica; per ulteriori dettagli, ved. MacDowell 1986, pp. 96-7, 107 sgg.; Hodkinson, p. 394 sgg. (IV). Le cifre indicate alla fine si riferiscono ai primi anni del IV secolo, prima della battaglia di Leuttra del 371 («una sola disfatta»). (V) «Per difetto di uomini»: il riferimento è agli Spartiati, i cittadini spartani maschi adulti, non semplicemente alla «popolazione».

Il passo non è apertamente critico nei confronti delle donne: non si afferma – se non, forse, nella prima frase – che le donne, per avidità, fecero pressioni a sostegno della *creazione* di leggi riguardanti l'alienabilità della terra e i loro diritti di «ereditiere». Come in 1269 b 39-1270

a 11, esse possono semplicemente aver approfittato delle opportunità che si presentarono loro; e, come nota Newman 1887-1902 (II, p. 330), il problema non è tanto che la terra sia posseduta da donne (tuttavia, sull'eredità delle donne, cfr. *Eth. Nic.* 1161 a 1-4), quanto che sia posseduta da poche persone (che, poi, presumibilmente, si sposano fra loro e diventano ancora più ricche); questo perché ai poveri mancano le risorse per allevare i figli, e ciò indebolisce il «presupposto» dello stato, cioè il valore in guerra. Sia Platone sia Aristotele preferivano che le eredità rimanessero nell'ambito dei consanguinei, che si assegnassero doti modeste o se ne facesse del tutto a meno, e che fosse largamente diffusa una moderata ma non identica quantità di proprietà privata, senza un'indebita concentrazione o frammentazione: ved., per es., oltre a 1270 a 34-b 6, 1271 a 26-37, 1271 b 10-9, anche 1263 a 40-b7, 1265 a 28-b 17, 1266 a 31-1267 a 17, 1309 a 23-6 (nelle oligarchie); Platone, *Leg.* 736 c-745 b, 772 e-773 e, 774 c, 922 a-925 d.

[77] «È meglio per una città»: forse perché l'ammissione di stranieri è socialmente e culturalmente dirompente; cfr. 1278 a 26 sgg., Platone, *Leg.* 741 a. L'idea centrale di Aristotele è che la politica che porta al massimo incremento della popolazione di Spartiati genera povertà, per via della numerosa prole di alcuni capifamiglia. Presumibilmente i figli, dividendo alla fine la modesta proprietà del padre in parti uguali (una prassi abituale in Grecia), sarebbero diventati anche più poveri; è questa una criticità che più facilmente poteva emergere a Sparta dove esisteva l'inusuale concessione anche alle figlie di condividere l'eredità (Hodkinson, p. 98 sgg.), così che i figli ne avrebbero ricevuta una parte molto minore (le implicazioni costituzionali della povertà sono esposte in 1271 a 26-37). L'«equilibrata distribuzione» deve venire per prima, come *base* per una grande popolazione. Di qui l'attenzione di Platone per il bilanciamento delle risorse e dei numeri: le proprietà di Magnesia non sono solo inalienabili, ma anche indivisibili, e la prole in eccedenza, alla fine, deve emigrare (*Leg.* 740 b sgg.; nella *Politica*, ved. 1265 a 38-b 17 e la nota 38; cfr. 1266 b 8-14).

[78] In 1270 b 6-34 si tratta degli efori, un Consiglio di cinque membri eletti annualmente da e tra l'intero corpo degli Spartiati. I loro poteri erano di governo, disciplinari e legali, e straordinariamente ampi e forti (1265 b 40; Platone, *Leg.* 712 d; Senofonte, *Lacedaemoniorum Respublica* 8, 4; ulteriore materiale in Andrewes, pp. 8-14, e Forrest). Non è chiaro se la loro discrezionalità si spingesse fino a oltrepassare le leggi di Sparta; 1270 b 28-34 può suggerire solo che ci *dovessero* essere per loro più leggi scritte da osservare rispetto a quelle che vi erano. I due re ereditari, scelti da due diverse famiglie reali, avevano alcune importanti funzioni esecutive, giudiziarie, religiose e militari; la loro condot-

ta era soggetta al vaglio e al controllo degli efori (cfr. Platone, *Leg.* 692 a). La vicenda di Andro (1270 b 11-2) non è identificabile con sicurezza. Il «legislatore» (1270 b 20) è probabilmente Teopompo (1313 a 26-7), ma forse Licurgo. «In un modo così infantile» (1270 b 28): forse per acclamazione; cfr. 1271 a 9-10 e Platone, *Leg.* 692 a. «Intendimento della città» (1270 b 32) è un'alternativa a «modello», «fine»; si veda la nota 70. «Scendere a compromessi con loro» (1270 b 14): come i demagoghi, i capipopolo, facevano con il popolo, almeno agli occhi degli antidemocratici.

Sparta godeva di una considerevole reputazione per il fatto di aver adottato una costituzione «mista» (ved. 1265 b 33-1266 a 1, 1294 b 14 sgg.; Platone, *Leg.* 712 d-e). Schütrumpf 1991-2005, II p. 319, distingue due possibili sensi del termine che io chiamerei (a) statico e (b) dinamico: (a) tutti i potenti gruppi d'interesse nello stato concorrono al suo governo (cfr. III 1), per mezzo di un organo chiaramente identificabile in ciascun caso (1270 b 17-28; cfr. 1268 a 23-5, 1272 a 31-3, 1320 a 14-6); (b) i vari organi interagiscono dinamicamente e funzionalmente (per es. 1313 a 18 sgg.; Platone, *Leg.* 691 e-692 a; Plutarco, *Lyc.* 5, 6-7), cosicché l'uno bilancia l'altro. Schütrumpf giustamente dice che Aristotele in 1270 b 17-28 mette l'accento su (a). Ad ogni modo, nel complesso, il fulcro di 1270 b 6-34 non sono i meriti della costituzione spartana, bensì i demeriti degli efori, e 1270 b 17-28 è una sorta di digressione. La tesi centrale di Aristotele è che, per quanto la costituzione si garantisca la fedeltà dei vari gruppi (cfr. 1294 b 34-41, 1296 b 15-6, 1309 b 16-8), riguardo alla questione degli efori deve essere *censurata*, per via della corruzione (cfr. Platone, *Leg.* 955 c), del potere tirannico, dell'eccessiva discrezionalità, delle puerili procedure elettive, e anche per la tendenza a produrre una democrazia (cfr. 1307 a 23-5); e, per giunta, il sistema consente agli efori di concedersi troppe libertà. In altre parole, lo Spartano e gli altri ammiratori della sua costituzione sono attratti da essa per ragioni che sembrano edificanti, ma che forse avrebbero dovuto modificare se avessero saputo, o non avessero preferito ignorare, la verità sul conto degli efori. Suppongono che la costituzione funzioni in un modo, quando in realtà funziona in un altro; ma, a un livello pratico, il loro fraintendimento serve a cementare la sua stabilità (cfr. IV 13). Implicitamente, Aristotele si avvicina alla distinzione di Bagehot in *The English Constitution* (1867) tra «dignitoso» ed «efficiente», tra l'apparenza, il modo in cui si pensa che una costituzione operi, e il modo in cui opera davvero; cfr. Saunders 1993.

Le osservazioni di Aristotele, dunque, concentrandosi su una costituzione «mista», semplicemente minano, per ragioni che sono tanto morali e sociologiche quanto politiche, la reputazione di Sparta per quanto concerne il suo buon funzionamento. Ma non risulta che Aristotele attribuisca il difetto della costituzione spartana *all'essere* mi-

sta, e mal fatta; anzi, le riconosce d'essere ben composta (1294 b 14 sgg.) ma di avere, nonostante ciò, dei difetti. Effettivamente i guasti di una mistione possono insorgere in ciascuna delle parti presa separatamente, per le caratteristiche intrinseche di ognuna, indipendentemente dal loro stato di parti di un composto. Un funzionario potente può essere ugualmente esposto alla corruzione in un *qualunque* tipo di costituzione, mista o non mista che sia. La critica della costituzione mista può essere proposta più facilmente in relazione al precedente punto che abbiamo denominato (b); ma, a parte la tensione tra gli efori e i re (1270 b 13-5), Aristotele qui si impegna poco in tale «analisi dinamica», perlomeno in termini espliciti (ma forse pure 1271 a 6-8 offre elementi in questo senso). Certo, egli può semplicemente darlo come presupposto; dal momento che anche una semplice analisi statica implica qualche relazione di principio tra le parti: per es. il popolo «sta in pace perché ha libero accesso alla carica più elevata» (1270 b 18-9); probabilmente, le cariche minori non lo avrebbero soddisfatto. I poteri e le azioni di una parte non sono facilmente isolati dal loro effetto su quelli delle altre; cfr. anche la nota 80. Per le riserve sull'utilità delle «leggi scritte», si veda 1286 a 77 sgg., e cfr. le note 61-3.

L'assemblea non ha alcun ruolo nell'analisi di Aristotele, salvo forse implicitamente in 1270 b 25-8. Forse crede che fosse un simbolo politico, che può effettivamente inverarsi (Cartledge 1987, pp. 129-31; dissente Andrewes, pp. 1-8).

[79] La *Gerousia* («Consiglio degli anziani, senato») consisteva nei due re più ventotto anziani sopra i sessant'anni. Questi ultimi venivano eletti a vita sulla base di meriti personali da e tra gli Spartiati (cfr. 1294 b 30-1), o forse tra un ristretto, aristocratico, numero di questi (1306 a 18-9), in un processo di acclamazione laboriosamente condotto (Plutarco, *Lyc.* 26) e architettato in modo tale da evitare pregiudizi in coloro che davano peso al volume delle acclamazioni per ciascun candidato quando si presentava. Forse, è questo tentativo di valutare il clamore, in parte prodotto dalla psicologia della folla, piuttosto che contare i voti espressi dopo un'adeguata riflessione, che Aristotele considera «infantile»; sarebbe più corretto dire «inesatto» o «non accurato al punto da escludere dubbi» (nel caso di due acclamazioni equivalenti). Gli anziani avevano poteri estesi, in particolare quello di giudicare i casi di pena capitale e quelli importanti (MacDowell 1986, pp. 126-8), e forse il compito di preparare i lavori dell'assemblea; ulteriori dettagli in Andrewes e Forrest, in partic. pp. 46-9; cfr. Platone, *Leg.* 691 e-692 a. Non è chiaro se il loro mandato a vita fosse basato sul presupposto che il giudizio migliora con l'età (Aristotele giustamente contesta questo, cfr. *Rhet.* II 13, *de anima* 408 b 18 sgg.), o allo scopo di garantire l'indipendenza di giudizio senza timori di interferenze o at-

tacchi; ma neanche i membri dell'Areopago ateniese godevano di totale libertà d'azione (Demostene, 26, 5; Eschine, 3, 20). Non è neppure chiaro quale prova avesse Aristotele della «sfiducia» del legislatore (1271 a 2), né che effetto avesse. Sulla necessità di dare l'autorità alla gente capace e virtuosa, che lo voglia o no, e non agli ambiziosi, cfr. Platone, *Resp.* 499 b-c, 519 c sgg., 540 b, 557 e. Sugli anziani a Creta si veda 1272 a 33-b 1.

Il rendiconto (εὔθυνα) era un espediente democratico per garantire il controllo su chi deteneva le cariche (cfr. 1274 a 15-21, 1281 b 32-4, 1282 a 25-32, 1322 b 6-12), ma era facilmente utilizzabile anche dai non democratici (Platone, *Leg.* 945 b sgg.). Ad Atene, erano ad esso normalmente sottoposti i funzionari alla *fine* del loro mandato: riguardava questioni finanziarie e di altro tipo, ed era condotto da esaminatori secondo alcune norme procedurali che permettevano la partecipazione pubblica (*Ath. Resp.* 48, 4-5; 54, 2). Aristotele non dice *perché* «per noi (chi?) non è questo il giusto modo di predisporre il rendiconto» dei funzionari sotto i poteri generali degli efori. Forse intende dire che esso mancava di procedure scritte e di garanzie legali (cfr. 1270 b 29-31), che dal punto di vista formale non permetteva la partecipazione pubblica, e che poteva essere capriccioso, malevolo, motivato da interessi politici, e ininterrotto per tutto il mandato degli ufficiali (ved. Senofonte, *Lacedaemoniorum Respublica* 8, 4); agli ufficiali – egli potrebbe obiettare – dovrebbe essere permesso esercitare la «conoscenza politica» quanto meglio possono, e quindi non dovrebbero essere frenati in modo eccessivo. Se questo è giusto, forse avrebbe voluto vedere gli anziani, che detenevano la carica a vita, esaminati a intervalli stabiliti; cfr. 1308 a 19-20.

[80] «Rimandiamo»: nella sua lunga e confusa classificazione dei cinque tipi di monarchia in III 14-8, Aristotele definisce la variante spartana un generalato ereditario permanente (= a vita), soggetto alla legge, non sovrano su ogni materia, ma con potere assoluto personale in caso di guerra in territorio straniero, e con mansioni religiose (per una sintesi: 1285 a 3-16, b 26-8). Dato che la preoccupazione di Sparta era la potenza militare (cfr. 1271 a 41-b 6), la carica era chiaramente vitale, e non sorprende che i re, qualche volta, venissero ai ferri corti con gli efori (1270 b 13-5), soprattutto dal momento che il principio ereditario non faceva necessariamente emergere individui con la propensione naturale a fare i generali, come nota Aristotele (anche se sulla questione del carattere ereditario ha delle incertezze: si veda 1255 b 1-4, 1283 a 36-7, 1286 b 22-7; *Rhet.* 1367 b 31, 1390 b 21-31). Ma certo esagerava quando affermava che il legislatore considerava, apparentemente senza eccezioni, i re «non abbastanza virtuosi». Le dinamiche degli scontri nella vita politica spartana sono un po' sconcertanti. «Col-

leghi» ambasciatori può riferirsi alla normale diplomazia con gli stranieri o alla pratica di inviare due efori insieme al re in campagna militare (Senofonte, *Hist. Gr.* II 4, 36); nel secondo caso, la diplomazia si riferirebbe ai negoziati con il nemico. L'«antagonismo» può essere sia un'ostilità personale, sia un disaccordo politico.

Aristotele non ha la concezione di una monarchia «costituzionale» al di sopra dello scontro politico, con sole funzioni cerimoniali e consultive: tutti i suoi cinque tipi di sovrano hanno parte attiva nella gestione dello stato. Ad ogni modo, in linea di massima, non ignora che nel corso della storia alcuni sovrani hanno perso potere (1285 b 3-19); paradossalmente, è per questo che sopravvissero, come a Sparta (1313 a 18-33).

[81] I «fidizî» (φιδίτια, in attico συσσίτια) erano i pasti comuni (abbastanza frugali) a cui partecipavano tutti gli Spartiati, dal momento che erano una parte importante del tentativo spartano di mettere in secondo piano la vita privata e di incoraggiare la solidarietà di gruppo e la lealtà civica; e i diritti civili dipendevano dal loro senso di appartenenza, presumibilmente perché simili sentimenti, acquisiti in tali condizioni, venivano percepiti come essenziali per un cittadino (cfr. Plutarco, *Lyc.* 10, 24, 25). Senza dubbio, l'istituzione funzionava fintantoché tutti gli Spartiati potevano permettersi il contributo; ma, con la crescente differenza di ricchezza, i poveri ad un certo punto non poterono più permetterselo (cfr. le note 76-7), e così vennero privati dei diritti civili, ed esclusi dal gruppo degli ὅμοιοι, gli «uguali» (come gli Spartiati chiamavano sé stessi) nei diritti politici e, in generale, anche nello stile di vita. Questo significa dire (cfr. 1265 b 40-1) che i pasti comuni erano intesi come «democratici» (se pure in modo anacronistico, dal momento che chi li fondò difficilmente poteva conoscere il termine), poiché l'uguaglianza politica è la caratteristica di fondo della democrazia (1301 a 25 sgg.). Comunque, di fatto si sviluppò un'oligarchia non pianificata (sul censo per l'ammissione al diritto di cittadinanza in un'oligarchia, si veda 1292 a 39-41; Platone, *Resp.* 551 a-b), nonostante, probabilmente, la tendenza alla democrazia, descritta in 1270 b 13-7, facesse qualcosa per contrastarla. In altre parole, quella che era cominciata, in parte, come valutazione morale o sociale per accedere ai diritti di cittadinanza si trasformò in una qualifica di tipo economico, rovesciando il «modello» dello stato (ved. 1269 a 29-34 e la nota 70). Sui pasti comuni nelle *Leggi*, si veda 762 c, 780 a-781 e, 806 e, 842 b, 955, e Morrow 1960a, pp. 389-98; nello stato ideale di Aristotele, 1330 a 3-13; sui pasti comuni cretesi, ved. 1272 a 12-27.

[82] Aristotele parla come se il problema si riducesse a quello di una rivalità istituzionale, che forse sorgeva da un'ambigua demarcazione del

potere e dall'incertezza su quale carica avesse la priorità nella politica e nella prassi. Infatti, in quanto attento studioso delle tensioni e dei cambiamenti nelle costituzioni, egli sa che ci sono ben più problemi di questi (si veda il libro V, *passim*). Senza dubbio pensa al comandante navale Lisandro (morto nel 395), che avrebbe voluto rendere elettiva la monarchia spartana (Diodoro Siculo, XIV 13, cfr. 1271 a 20-2), probabilmente perché avvertiva che al comando navale ingiustamente mancava il prestigio dei re (1270 b 23) ed egli stesso era stato palesemente disprezzato da più di un re (1301 b 19-20, 1306 b 31-3). Ciò che si cela dietro questo enigmatico paragrafo è la distinzione tra i principî delle varie parti della costituzione, le tensioni fra di esse e le circostanze relativamente insignificanti che innescavano il loro cambiamento: ved. per es. 1302 a 22 sgg., V 4.

[83] Un'obiezione comune, per es. 1324 b 5 sgg., 1338 b 9 sgg.; Platone, *Leg.* 631 a, 666 e-667 a, 688 a sgg.; riferimenti ad altri autori si trovano in Schütrumpf 1991-2005, II p. 326. Aristotele parla in termini netti, come se gli Spartani non avessero di mira un'altra «parte» di virtù, ossia qualche altra particolare virtù oltre quella militare, e quindi non ne *possedessero* altre; ma chiaramente, se fosse stato così, Sparta si sarebbe sgretolata come stato; e in verità in 1270 a 5-6 si afferma che la stessa vita militare ha molte parti di virtù. Ma costituisce un problema come la trattazione aristotelica delle virtù, formalmente in stile socratico, si adatti alla situazione spartana (e ai casi assolutamente comuni in cui una persona possieda diverse virtù in gradi diversi). In base a *Eth. Nic.* VI 13, possiamo avere solo una virtù «naturalmente» in atto e non un'altra, ma non potremmo avere una virtù «vera e propria» («sovrana», κυρία, cioè una virtù sviluppata o matura) senza un'altra, perché una virtù in quest'ultimo senso è inseparabile dalla mente (νοῦς) o dalla saggezza pratica (φρόνησις). La saggezza pratica (forse perché si tratta di una facoltà comprensiva o generale, non facile da ridurre in categorie, data la complessità della vita) è, quindi, inseparabile da ciascuna dell'intera serie delle virtù, così che, se si possiede una virtù sovrana, bisogna necessariamente possedere anche la saggezza pratica e, pertanto, *tutte* le virtù sovrane. Allora, la conseguenza può essere che tale saggezza pratica sia di una certa specifica intensità, cioè non posseduta dal medesimo individuo in «intensità» variabili in differenti momenti della vita. Ad ogni modo, in apparenza gli Spartani avevano una grande saggezza pratica e, dunque, una grande virtù (coraggio) in un settore (guerra), ma una saggezza pratica limitata e, quindi, una virtù solo in parte sviluppata in una serie di campi affini (politica, famiglia, economia, ecc.). Ma il risultato pratico è chiaro: permettendo che sorgessero ambizione, povertà, ecc., gli Spartani hanno perso i beni ter-

reni che avevano ottenuto con il valore militare (1333 b 5-26, cfr. 1334 a 6-10; Isocrate, 8, 95 sgg.).

«Premesse»: ved. 1269 a 29-34. Sullo σχολάζειν, propriamente «avere tempo libero in periodo di pace», che non è per il riposo ma per condurre la «buona vita», si vedano i riferimenti alla fine della nota 71. Sul termine κύριος, «sovrano, importante, rilevante», si veda la nota 2 al libro I.

[84] Perché *non* dovrebbero fare simili supposizioni – possiamo chiederci – su una visione strumentale della virtù? Ma per Aristotele i «beni per cui vale la pena di combattere» (la ricchezza, ecc., 1168 b 15 sgg.) sono unicamente strumenti, dei quali abbiamo solo in piccola parte bisogno per il raggiungimento del bene dell'uomo, cioè della felicità, delle attività virtuose, che idealmente *escludono* la ricerca di beni. Cfr. I 8-11, in partic. 1323 a 38-b 21; *Eth. Eud.* 1248 b 26-1249 a 16.

[85] Luoghi comuni sulla finanza spartana: si vedano i riferimenti in Schütrumpf 1991-2005, II p. 329. La mancanza di controllo suggerisce non solo avidità e riluttanza a pagare, ma anche corruzione sistematica.

[86] *Critica alla costituzione e al sistema sociale di Creta.*

In questo capitolo Aristotele tratta più o meno gli stessi temi del precedente, però in un modo più selettivo e allusivo, e con pochi accenni alla teoria politica; vi si trova di nuovo un gran numero di controversie storiche. Le sue fonti (sulle quali si veda Perlman, pp. 197-8) sono incerte, ma almeno in alcuni punti sembra essersi servito dello storico Eforo (morto nel 330); se lui stesso, o uno dei suoi discepoli, abbia redatto una *Costituzione dei Cretesi* non ci è dato sapere, ma è più che probabile. Certamente, le somiglianze tra le costituzioni di Creta e di Sparta, e la (presunta) derivazione di quest'ultima dalla prima, erano ampiamente conosciute e discusse (ved. per es. Erodoto, I 65; Platone, *Resp.* 544 c; *Leg.* 630 d, 780 e). Sull'interesse per l'influenza di uno stato sull'altro, cfr. 1274 a 22-b 5.

C'erano, naturalmente, molti stati (cioè città) cretesi, cento secondo la tradizione, e Aristotele sembra pensare che tutti avessero una costituzione basata sullo stesso modello. Questa convinzione non quadra facilmente con i dati storici, che suggeriscono invece l'esistenza di molte differenze; può ben essere «una costruzione artificiosa dei filosofi politici del tardo periodo classico» (Perlman, p. 195, in un tentativo di tracciarne l'origine).

[87] «Raffinata» (γλαφυρός) sembra chiosato in 1271 b 24 con «elaborata»; è in contrasto con la rozza semplicità delle prime leggi in 1268 b 31-1269 a 8; e anche in biologia c'è uno schema di complessità cre-

scente, nello sviluppo e nell'articolazione degli embrioni (per es. *Hist. an.* 489 b 9-10; cfr. Perlman, pp. 204-5). Ma l'elaborazione non è in sé stessa un merito: la struttura amministrativa e legale di uno stato può essere tanto complessa da risultare ingestibile. In 1274 b 7-8 il legislatore Caronda, anche se antico, è «più raffinato» dei legislatori moderni per l'*accuratezza* delle sue leggi: presumibilmente, l'implicazione è che esse non erano solo chiare, ma anche dettagliate, e in grado di far fronte in modo soddisfacente a una grande varietà di situazioni. «Raffinato» sembra così significare «complesso, ma ben calcolato per realizzare obiettivi di una certa rilevanza» (cfr. la rete finemente intricata del ragno «più saggio e raffinato [γλαφυρότατος]» in *Hist. an.* 632 a 8 sgg.). Forse, dunque, la costituzione spartana è più raffinata in quanto ha più istituzioni, che operano con un maggiore grado di connessione tra loro: un doppio potere sovrano, anziani, efori, ecc.; e il complesso, se pure con alti e bassi, è efficiente. Creta, d'altro canto, ha, effettivamente, solo gli anziani e i cosmi; e alcune regole nel funzionamento di tale magistratura (1272 b 1-15) praticamente permettevano a questi ultimi di distruggere la costituzione. Se Aristotele non intende questo, che cosa intende? Ad ogni modo, ciò si adatta alla sua generale teleologia per evidenziare lo sviluppo e l'affinamento: ved. anche I 2 e la nota 5 al libro I, 1264 a 1-11, 1329 b 25 sgg.

Le implicazioni dell'ultima affermazione non sono chiare. Dove c'erano due sistemi legislativi paralleli e, in generale, simili? Almeno alcune delle popolazioni periferiche (le controparti degli iloti spartani, ved. 1269 a 36 sgg. con la nota 71) *osservavano* le leggi di Minosse senza modificarle, mentre gli Spartani subentrati le *adattavano*? Aristotele può anche pensare che sia possibile distinguere *tre* sistemi legislativi, di crescente raffinatezza: (I) quello di Minosse; (II) quello dei coloni spartani; (III) quello di Sparta. Sarebbe un notevole esercizio di diritto comparato. Cfr. Strabone, X 4, 17 e, sui Littii, Perlman, pp. 200-1.

[88] Per la consapevolezza dell'importanza della geografia nelle questioni politiche, si veda VII 5-7; non è senza motivo che Platone ha collocato Magnesia in una zona remota del sud di Creta, piuttosto distante dal mare, da popoli poco raccomandabili e dalle abitudini che potevano comunicare (*Leg.* IV iniz.; cfr. 1272 a 41-b 1). Evidentemente, al tempo di Aristotele, Creta non aveva una politica estera aggressiva (1272 b 19-20); probabilmente egli pensa che l'assenza di un impero conduca Creta alla felicità (cfr. 1324 b 22-1325 a 15).

[89] Un elenco sistematico delle similitudini tra le due costituzioni, con osservazioni su alcune differenze. Ἀνδρεῖα sono «le mense o gli alloggi degli uomini»; il termine attico è συσσίτια, «pasti comuni». Il «se-

gno evidente» è tale solo se già sappiamo che la costituzione spartana deriva nelle sue linee generali da quella cretese.

L'ultima affermazione del paragrafo presenta difficoltà di interpretazione. Questi anziani sono spartani o cretesi? Probabilmente cretesi, per lo meno se l'assemblea spartana aveva considerevole potere (ved. 1270 b 25-8). Il termine che Aristotele usa per designare la votazione nell'assemblea (συνεπιψηφίζειν) è alquanto oscuro: se significa «votare per», «ratificare» piuttosto che «votare su», è un bizzarro potere «finale», che non può dire «no», ma solo «sì». In ogni caso, un'assemblea così impastoiata è tipica di un'oligarchia: 1298 b 26-1299 a 2. Non è neppure chiaro se nell'assemblea cretese fosse permesso il dibattito (cfr. 1273 a 9-13).

[90] Molti particolari relativi all'economia cretese non sono chiari. Ateneo (263 f) può indicare l'esistenza di terre sia private sia pubbliche; «frutti di proprietà comune» può voler dire o derivati (esclusivamente) «dalla terra pubblica» o «da una *scorta* pubblica di prodotti», costituita grazie ai contributi almeno parziali provenienti da terre private. Se la seconda opzione è quella giusta, Aristotele sembra implicare che la base della contribuzione per i pasti non consisteva nel versare una somma *pro capite* (al contrario di 1271 a 26-37); presumibilmente, era proporzionale ai prodotti di ciascun uomo (è possibile che fosse un decimo: Ateneo, 143 a-b), il che garantiva che nessun maschio adulto perdesse i suoi diritti politici per via di un *cattivo* raccolto, e che nessuno morisse di fame (cfr. 1329 b 36-1330 a 13, in partic. a 2). Se anche questo è vero, abbiamo qui i rudimenti di uno stato «sociale» (cfr. Huxley, p. 511, per ulteriori dettagli), ma sarebbe fuori luogo chiedersi fino a che punto la sua ispirazione fosse filantropica; cfr. 1309 a 14-32, 1309 b 35-1310 a 12, per alcune ragioni pratiche per cui sia interesse di un'oligarchia (come da 1272 a 27-b 1, insieme a 1272 b 9-10, si evince che fossero le città cretesi, ammesso che fossero entità ben definite) prendersi cura degli interessi dei poveri. E, date queste garanzie politiche ed economiche, che incentivo c'è a lavorare con impegno la propria terra? In ogni caso, a Creta l'effettivo corpo cittadino non era *soggetto a fluttuazioni* in relazione a fortuite ragioni economiche, come a Sparta. Ma senza dubbio la ragione principale dell'approvazione data da Aristotele al sistema cretese è che esso si accorda con il suo principio «proprietà privata, uso comune» (1263 a 21-30). Difficilmente però egli vuol dire, come apparentemente sembra implicare, che donne e bambini si unissero davvero ai «pasti degli uomini»; ved. la nota 34.

È difficile comprendere il senso delle osservazioni sull'omosessualità a Creta (si veda Dover, p. 185, sulla sua origine e diffusione). Da nessuna parte nella *Politica* Aristotele mantiene la promessa di riprendere la discussione su questo punto (cfr. comunque 1262 a 32-40,

1269 b 23-31). In realtà, non è neppure chiaro se l'espressione «se questa sia una scelta intelligente o no» si riferisca all'auspicabilità o meno dell'omosessualità maschile in linea di principio (*Eth. Nic.* 1148 b 24-9 esprime un giudizio sfavorevole; cfr. Platone, *Leg.* 636 a sgg., 836 a sgg.), o semplicemente al modo in cui ci si *serve* di essa a Creta. «Causare» (ποιήσας) è un modo strano di riferirsi a ciò: deve essere inteso come «riconoscere» o «trovare posto per qualcosa» *uel sim.* Si potrebbe dubitare che fosse efficace per lo scopo dichiarato (Spyridakis). Sull'«isolamento» delle donne, si veda Willetts, p. 18 sgg.; significa non semplicemente isolamento sociale, ma coabitazione differita, forse facilitata dall'attività omosessuale maschile. Sul tasso di natalità, ved. 1265 a 38-b 7, 1266 b 8-14, 1270 a 34-b 6, VII 16 (in partic. 1335 b 19-26).

«Pubbliche liturgie» (1272 a 20): come il finanziamento di una festa; ad Atene ricadevano sui privati ricchi.

[91] Cfr. le note 78 e 79. La tesi centrale di Aristotele è che le città cretesi erano più oligarchiche di Sparta: i cosmi provenivano solo da alcune famiglie, senza alcun riguardo per il merito (ciò sembrerebbe contraddetto da 1272 b 34-7), mentre gli anziani erano ex cosmi; non è chiaro quale peso avesse il requisito della ricchezza, e così pure quello del tempo libero: cfr. 1273 a 31-b 7.

Nell'ultima frase del paragrafo, l'assenza di corruzione (abuso d'ufficio) tra i cosmi, che è lodevole in linea di principio (1308 b 31 sgg.), rende conto dell'apatia del popolo: non si ha alcuna remunerazione per la carica, quindi il popolo non è turbato dal vedere altri trarne beneficî, ed esso stesso non è interessato a detenerla. Aristotele probabilmente preferisce l'interesse all'eforato manifestato dal popolo spartano, dal momento che esso aiuta a rafforzare la costituzione (1270 b 17-28), ma senza corruzione. In verità, il non essere attratti da una carica perché non offre prospettive di guadagno illecito è di per sé una forma di corruzione. Sulle «leggi scritte», ved. Perlman, pp. 196-7.

[92] Il «difetto» è l'ampio potere descritto nel paragrafo precedente, controllato paradossalmente e brutalmente dalla rivalità di fazione tra i potenti (δυνατοί), che formano i «gruppi di potere» (le δυναστεῖαι, una forma estrema di oligarchia, basata su regole personali e arbitrarie invece che sulla legge: 1292 b 5-10, 1293 a 30-4; cfr. 1298 b 2-5). L'«annullamento del potere dei cosmi» è un voluto riferimento all'ἀκοσμία, parola che nell'uso comune significa «disordine» (come κόσμος significa «ordine»). «Dividendo il popolo»: facendo appello ai vari gruppi in esso presenti; cfr. 1305 b 22 sgg.

Per l'idea di «comunità» (πολιτικὴ κοινωνία), cfr. la nota 2 al libro I. La fazione proibisce, o almeno impedisce, la cooperazione e lo scambio di servizi essenziali per lo stato, in particolare quella forma di

cooperazione che è una costituzione (per cui possiamo qui intendere πολιτική in relazione a πολιτεία, «che ha a che vedere con una costituzione», piuttosto che a *polis*, «che ha a che fare con uno stato»). In altre parole, un insieme di persone non costituisce uno stato se non ha una costituzione, che si definisce come un «sistema di cariche» (1278 b 8-10). Ma perché no? Le città cretesi non si disintegravano quando i loro cosmi litigavano e generavano un vuoto di potere. Aristotele usa «stato» in accezione forte. Una comunità fondata semplicemente per la «vita» (produzione, scambio, ecc.) non è uno stato, il quale invece mira alla «buona vita»; e, per realizzare tale scopo, necessita di uomini con educazione e caratteri tali da amministrarlo e guidarlo, *sotto il dominio della legge* (1292 a 30-8; cfr. 1252 b 27-1253 a 1, 1253 a 29-39, III 9).

[93] Cfr. 1272 a 41-b 1 e 1305 b 16-8. Sull'espulsione degli stranieri da Sparta e altri luoghi, si veda Platone, *Leg.* 950 b, 953 e. Sulle popolazioni periferiche, cfr. 1269 a 40-b 5 e la nota 71. La «guerra straniera» forse si riferisce all'invasione di Faleco di Focea nel 345.

[94] *Critica della costituzione e dell'organizzazione sociale di Cartagine.*

Aristotele ha compilato o ha diretto la compilazione di numerose *Costituzioni* di stati non greci, ma quella di Cartagine è la sola che egli tratta con sistematicità nella *Politica*, forse perché era rimasto colpito dal fatto che uno stato non greco avesse preso come modello (1273 a 4-5) l'aristocrazia. Brevi e sporadici riferimenti al carattere e alle pratiche socio-politiche di Cartagine e di altri stati non greci derivano forse dal suo scritto intitolato Νόμιμα βαρβαρικά ovvero *Costumi dei popoli non greci* (ad es., 1252 b 5-7, 1285 a 19-22 e 1324 b 5 sgg.). Le *Costituzioni* potrebbero invece ben rappresentare una fase più tarda delle sue ricerche politiche (cfr. Weil, pp. 100, 116-21, 228-31) e l'esistenza di una *Costituzione dei Cartaginesi* è probabile ma non sicura. Comunque, non mancano certo le prove di una sorprendente universalità di interessi; e la disponibilità a prendere sul serio la costituzione cartaginese, e la sua ammirazione per certi suoi aspetti, sono indubbiamente segno di una maggior maturità rispetto al consiglio che, secondo Plutarco, avrebbe dato ad Alessandro: «tratta i Greci come farebbe un capo, e i non Greci come se fossi un padrone di schiavi» (*de fortuna Alexandri* I 6). In questo capitolo la suddivisione dell'umanità in Greci (superiori), da una parte, e tutti gli altri (inferiori), è superata; cfr. anche quanto si dice in 1327 b 18-38. Su Aristotele e i non Greci, si veda Badian, pp. 440-4.

Alcuni temi trattati in questo capitolo sono simili a quelli sviluppati nei capp. 9 e 10 (cfr. 1272 b 33 sgg.). Però corre l'obbligo di una certa cautela. Le analogie fra la costituzione spartana e quella cretese sono giustificate dalla convinzione di una nota, o per lo meno ben at-

testata, connessione storica, che però Aristotele non può addurre nel caso di Cartagine, e anzi in 1272 b 33-73 a 2 si sospetta un certo eccesso di schematizzazione; in ogni modo restano notevoli punti oscuri. Cfr. Weil, pp. 246-54, soprattutto sulla datazione comparativa delle varie analisi aristoteliche su Cartagine, e Newman 1887-1902, II pp. 401-8. Nonostante Aristotele all'inizio del capitolo parli di un gruppo di tre costituzioni, nei particolari egli poi paragona Cartagine solo con Sparta, e si limita a indicare vaghe similitudini con Creta, forse in forza della sua somiglianza con Sparta.

Da 1273 a 2 in avanti Aristotele analizza la costituzione di Cartagine in termini di «deviazioni», un concetto proprio della sua tipologia delle costituzioni nei libri III-VI (cfr. specialmente III 6-7; cfr. *Eth. Nic.* VIII 10). Questo è uno scostamento rispetto al metodo di analisi impiegato nei capp. 9 e 10, dove le istituzioni di Sparta e di Creta erano valutate sulla base della loro incapacità di rispondere ai requisiti del «miglior sistema» o del «modello» o del «fine» (ossia la virtù militare e la conquista), rappresentati nella costituzione progettata (cfr. 1269 a 29-34 e la nota 70, 1271 a 41-b 6, 1324 b 5-9). Il polverone che si è sollevato (Weil, p. 248 sgg., su cui ved. Bertelli, pp. 73-4, e Schütrumpf 1991-2005, II pp. 352-3) sull'apparente cambio di metodo è fuori luogo. Infatti, la costituzione di Sparta, essendo «mista», era notoriamente difficile da classificare (1294 b 14 sgg.; Platone, *Leg.* 712 c sgg.), mentre quella cretese non era veramente una costituzione in senso proprio (1272 b 9-11) e il valore militare non è in sé una costituzione. L'analisi tipologica dei capp. 9 e 10 era, pertanto, inappropriata (ciò comunque emerge per brevi accenni in 1270 b 16-7). Quanto a Cartagine, il «modello» è (a parere di Aristotele) una costituzione (aristocrazia o regime costituzionale, ved. 1272 a 2 sgg.; cfr. 1293 b 7-21), di modo che l'aspetto tipologico diviene rilevante. Ecco il punto essenziale di 1272 a 2 sgg.: le obiezioni alla costituzione di Cartagine sono mosse come se si trattasse di una deviazione, ma esse non erano nuove: le avevamo già incontrate nei capp. 9 e 10, non però in veste di deviazioni. Il suo metodo in tutto il corso dei capp. 9-11 è assolutamente coerente: è quello di dare una valutazione con riferimento al «modello» assunto dalla popolazione in questione, oppure, occasionalmente e incidentalmente, con riferimento a concetti più ampi come «la soluzione ideale» (1269 b 11-2), o la «felicità» (1269 b 14). Per un esame completo sulla costituzione di Cartagine, cfr. Huss, pp. 458-66.

[95] Il paragrafo sembra presupporre un ampio studio comparativo delle costituzioni, però non è del tutto chiaro il motivo per cui Aristotele abbia selezionato proprio queste tre, perché, come è ovvio, non tutti i caratteri che si trovano in questo gruppo sono ad esso specifici. Forse «un'oligarchia da lungo tempo fondata, che si affida alle mense in co-

mune per mantenere intatti i suoi costumi, con una popolazione "ben amministrata"» si avvicina il più possibile a cogliere una particolare *combinazione* di caratteri. L'eccezionalità di Cartagine probabilmente consiste nella sua forte componente aristocratica, che la rende più simile a Sparta che ai gruppi di potere di Creta. Potrebbe esserci un punto oscuro collegato a quel «fra di esse» (= tutte e tre, o solo i Cartaginesi?). Ma *perché* una data istituzione funziona in una certa costituzione e in un'altra la sua controparte non funziona? Questo interesse pratico è preminente nei capp. 9-11; ad esempio, in 1272 b 37 sgg., la carica di re a Cartagine, dove è fondata sul merito, è migliore di quella di Sparta, dove è ereditaria. Aristotele, tuttavia, è molto più preoccupato del rispettivo ruolo politico del popolo: cfr. 1273 a 2 sgg. (a Cartagine, un potere considerevole), 1270 b 17-28 (a Sparta, una acquiescenza favorevole alla costituzione in atto per ragioni di opportunità), 1272 a 39-b 1 e 1272 a 10-2 (a Creta, un modesto potere).

[96] Lo stato delle nostre conoscenze non ci permette di far altro se non prendere in parola Aristotele su questi paralleli: cfr. specialmente 1270 b 6-1271 a 37. Lo scopo delle mense in comune era originariamente di carattere militare (1324 b 12-5)? I Centoquattro corrispondono presumibilmente ai Cento di 1273 a 14-5; tuttavia non è chiaro come un numero così rilevante possa equivalere ai cinque efori o operare «come» loro. Sembra probabile che ad eleggere i re (due, i «suffeti») fosse il popolo; cfr. 1273 a 21-b 7. «Per l'età»: se si deve credere a Erodoto, VII 3, a Sparta era in uso una sorta di primogenitura con alcune modifiche: cfr. la nota 80.

[97] La discriminante fra «aristocrazia» e «regime costituzionale» è che, delle combinazioni di oligarchia e democrazia, quelle che inclinano verso l'oligarchia (in ragione dell'educazione e della virtù che la ricchezza permette) prendono il nome di aristocrazie, mentre quelle che inclinano verso la democrazia si chiamano regimi costituzionali (1290 a 13-19, 1293 b 34 sgg., 1307 a 5 sgg.). La costituzione di Cartagine in qualche modo tende verso ambedue le direzioni, e la sua propensione per la democrazia è trattata per prima.

Inclinazione o deviazione sono movimenti che una costituzione assume rispetto a una certa condizione di normalità, alla quale si avvicina o dalla quale si allontana (ad es. 1319 a 38 sgg.); e spesso c'è qualche elemento che è discordante dal suo carattere fondamentale o predominante: e questo può essere espresso anche da aggettivi e avverbi che qualificano la costituzione (del tipo: «più democratico» ecc., per es. 1317 a 2, e 1299 a 41-1300 b 1, «proprio di un regime costituzionale in un modo aristocratico»). Nel contrasto fra costituzioni «rette» e «deviate», la nozione di deviazione sta a indicare qualcosa di sgradito;

cfr. 1290 a 24-9, 1293 b 22 sgg., e così pure qui, all'inizio di questo paragrafo, la deviazione *dall'*aristocrazia e dal regime costituzionale *verso* la democrazia e l'oligarchia. Le costituzioni devianti hanno di mira interessi settoriali e non il bene comune (1279 a 17-b 10). Il termine è usato anche in biologia (per es. *de generatione animalium* 767 b 7-8).

Le procedure della costituzione sono disperatamente difficili da approfondire. Un'evidente ambiguità nella serie di concetti descritti è l'ambito dell'«accordo»: si riferisce a «una faccenda o proposta concreta», oppure alla «facoltà di portare la questione davanti al popolo»? Ma un'altra ambiguità sta in agguato in quell'«unanime» che in greco può indicare la totale unanimità dei re e degli anziani insieme, oppure un accordo che vale per «ambedue i gruppi insieme», ma con gli anziani che hanno la maggioranza nel voto. In entrambi i casi, sembra che, quando i due re sono d'accordo, non possano essere sconfessati. «Anche su queste loro competenze»: cioè in aggiunta ai casi che abitualmente sono di loro pertinenza *con* il consenso di re e anziani. Deferimenti consultivi, che probabilmente riguardavano i punti fondamentali della linea politica dello stato, apparentemente non erano obbligatori: tuttavia, ci sarebbe stata sui re e sugli anziani questa costante pressione che, in assenza della presentazione di una proposta concordata al popolo, questo, se lo voleva, aveva il diritto di decidere e adottare i provvedimenti da prendere. Sia o non sia corretta l'interpretazione di queste confuse righe, il potere decisionale del popolo è, secondo Aristotele, esagerato, ed è questo il motivo per cui, se veramente il testo è corretto, egli definisce Cartagine come una «piena democrazia» (1316 b 5-6). Nella «migliore» democrazia, però, i poteri del popolo sarebbero limitati all'elezione dei pubblici ufficiali, alla loro valutazione, alla giurisdizione dei tribunali: cfr., in generale, III 11, VI 4, 1274 a 11-21.

[98] Ora analizziamo nei particolari la tendenza all'oligarchia nella forma dei Consigli dei Cinque, le pentarchie. (*a*) «Si ha un regime oligarchico quando alcuni [in numero ristretto] sono scelti fra alcuni per elezione» (1300 b 1-2; cfr. 1294 b 7-9, 31-3); a Cartagine gli elettori erano gli «alcuni» che erano già detentori della carica in questione, e gli «alcuni» eleggibili erano i ricchi. (*b*) Non è chiaro fra chi si eleggevano i Cento, se all'interno degli stessi Consigli o fra altri ricchi individui. Se i Cento sono i Centoquattro di 1273 a 14-5, che corrispondono agli efori di Sparta scelti dal popolo e fra il popolo (1270 b 8-9, 25-8), allora l'elezione dei Cento è certamente una sensibile deviazione nel senso dell'oligarchia, a confronto con la prassi di Sparta. Né in (*a*) né in (*b*) è chiaro il livello di votazione dal punto di vista formale. (*c*) La brevità del mandato è tipica della democrazia (1308 a 15-6, 1317 b 24-5, cfr. 1299 a 3-12 sgg.). Esercitare la carica «prima» del mandato può far pensare a un intervallo fra l'elezione e l'assunzione del ruolo; esercitare la carica «do-

po» il mandato può avvenire grazie all'acquisizione di una autorità personale. In ogni modo, il mandato era straordinariamente lungo solo a motivo dei periodi che precedevano o seguivano: in quest'ultimo caso, poteva estendersi indefinitamente? (*d*) Il compenso e (*e*) il sorteggio sono segno di democrazia (1317 b 35, b 20-1). Ma perché la loro semplice mancanza dovrebbe essere segno di aristocrazia piuttosto che di oligarchia? Probabilmente Aristotele vuole significare ambedue le cose: la carica è di tipo oligarchico in ragione del numero dei votanti e dei votati; è invece aristocratica in quanto il fatto di essere eletti ad essa permette al merito personale di fungere da criterio di scelta, mentre l'estrazione a sorte non lo permette. Cfr. l'inizio della nota 97.

Su (*f*), fare il giudice nelle cause, cfr. 1275 b 5-12. Almeno in teoria, ci sono tre possibilità. (I) Sia Sparta che Cartagine giudicano i casi in senso oligarchico, davanti a pubblici ufficiali, non a giurie popolari, e questo risulta chiaro per via indiretta (cfr. 1270 b 28-9). Ma gli efori, almeno in certe cause, si riunivano da soli (1275 b 9-10); i Consigli dei Cartaginesi hanno ciascuno cinque membri: così, dal punto di vista numerico, la procedura in uso a Sparta è più marcatamente oligarchica. Ma questa non è certamente l'idea di Aristotele. (II) Egli, infatti, parla di aristocrazia, e forse pensa ai vantaggi dei giudizi collettivi (cfr. III 11), ad opera di persone *meritevoli* (cfr. 1287 b 11-5), e non a giudizi individuali da parte degli efori, che possono essere delle nullità e/o persone corruttibili (1270 b 8-10). (III) I Consigli, senza dubbio, giudicavano tutti i generi di casi senza distinzione, a differenza degli efori (1275 b 9-12). È forse qui implicita l'idea che una vasta pratica su molti tipi di cause favorisca giudizi *migliori* rispetto alla specializzazione? Questo sarebbe in accordo con la visione per cui l'aristocrazia avrebbe a che fare con «il meglio» per uno stato (1279 a 36-7). È difficile però conoscere quale sia il punto che per Aristotele conta di più: forse è (II), visto che il merito personale, per lo meno quello di chi detiene le cariche, ha un'importanza determinante per la sua tipologia delle costituzioni (1294 a 10-1); ma le sue parole suonano come se potesse essere in gioco il punto (III). D'altra parte, in 1273 b 8-17 Aristotele sposa il principio della specializzazione nella conduzione dei pubblici uffici. Sulla prassi giuridica a Sparta, cfr. MacDowell 1986, cap. 7.

[99] Delle due ragioni per conferire una carica a un ricco, Aristotele qui ne discute una sola: esclusivamente i ricchi hanno il tempo per farlo. Afferma che il risultato, senza dubbio imprevisto, è una specie di commercializzazione di un pubblico ufficio: dare tangenti per ottenerlo, prendere tangenti durante il mandato, oppure ricorrere al peculato per recuperare le spese (cfr. 1286 b 14-6, 1302 b 5-10, 1308 b 31 sgg.); e allora lo stato nel suo complesso prende dai suoi governanti la consuetudine di onorare la ricchezza più della virtù politica e morale

(per la forza dell'esempio; cfr. Platone, *Leg.* 711 a). Aristotele non tratta dell'altro motivo per assegnare un pubblico ufficio ai ricchi, quello che essi stessi avanzano: che *meritano* una quota maggiore di potere politico, in piena giustizia, in base alla loro «superiorità», cioè alla loro grande ricchezza e, quindi, utilità allo stato, e alla virtù che impiegano per ottenerla (ved. 1301 a 25 sgg. e la concessione in Platone, *Leg.* 744 c 2; in senso contrario 1288 a 15 sgg.). Altrove, Aristotele ha cura di distinguere questo tipo di virtù dalla virtù politica, con cui può essere facilmente confusa (1283 a 16-22, 1293 b 34 sgg.).

In 1273 b 6-7 Aristotele praticamente perora la causa della retribuzione per chi svolge un pubblico ufficio, in sostituzione della ricchezza individuale; eppure in 1273 a 17-8 afferma che è procedura aristocratica *non* retribuire il Consiglio dei Cinque. Forse pretende ambedue le condizioni, che i detentori di queste cariche siano a un tempo virtuosi e ricchi. Indubbiamente pensa che il tempo libero debba essere assicurato dal lavoro degli schiavi, degli iloti ecc.; cfr. 1269 a 34 sgg., 1278 a 8-21, 1328 b 33-1329 a 2, 1330 e 25-33. Sui criteri di elezione dei Cartaginesi, 1293 b 7-21: l'interesse per la ricchezza impedisce alla loro aristocrazia di essere «la migliore». Per l'amore del denaro a Sparta, cfr. 1269 b 23 sgg., 1270 a 11-34, 1271 b 10-9.

[100] A giudicare dalle apparenze, il paragrafo non è altro che una difesa della specializzazione nell'esercizio delle cariche come garanzia di efficienza: ma ci sono certi aspetti che non paiono evidenti. (I) Il pluralismo in certe situazioni può assumere un carattere oligarchico e comportare il rischio della tirannide (1310 b 22-3), cosa che comunque Cartagine ha saputo evitare (1272 b 31-3, 1307 a 5, 1316 a 34); non ci viene però detto come. (II) Il presunto principio *naturale* «una persona, una funzione» è stato invocato per giustificare una stabile differenza di funzione come quella fra uno schiavo e una donna (1252 a 34-b 9) o come quella tra una femmina e un maschio (I 12-3), perché l'una e l'altro hanno per natura differenti capacità: in particolare, il compito specifico dell'uomo è quello di comandare sugli altri. Idealmente, in uno stato la stessa persona dovrebbe essere sempre al comando; ma questo, sul piano della giustizia, è spesso impossibile dal momento che tutti i potenziali governanti «sono uguali per natura»; un'alternanza nei ruoli di comando è pertanto necessaria (1261 a 22-b 6). Ora però veniamo a sapere che «un uomo, un compito» è all'apparenza auspicabile su una base più o meno permanente, come ad esempio nella vita militare, dove ovviamente i subalterni non scambiano i loro compiti con quelli dei comandanti. Così, a meno che tutti si trovino ad avere *una* carica, sembriamo restare con un quadro stabile di ufficiali, ciascuno trincerato in un singolo posto, e l'alternanza è resa impossibile. A queste condizioni, la regola «un uomo, un (particolare) compito» deve trovare giustificazione sulla base

della natura (ad es., un uomo bellicoso per natura potrebbe fare il generale per sempre) oppure (o anche) sulla base di uno dei principî preferiti da Aristotele, cioè che la pratica rende perfetti (ad es. *Eth. Nic.* 1103 a 32-b 2)? Tuttavia, come risulta da 1299 a 31-b 13, Aristotele pensa alla «necessità» che una persona detenga più uffici *uno dopo l'altro*; ma in ciascuno di questi dovrà avere un solo compito da assolvere, cosicché il principio della specializzazione è fino ad un certo punto salvaguardato. Non prende in considerazione il fatto che trasferirsi da un posto all'altro comporti una perdita di efficienza. Il nostro paragrafo sembra dunque scritto con una particolare attenzione all'analogia fra le arti e la funzione dell'uomo di stato, mentre 1299 a 31-b 13 dispone più facilmente dell'alternanza fra il comandare e l'essere comandato (però, negli stati di piccole dimensioni il pluralismo è accettabile, sulla base della scarsità di manodopera: 1273 b 12, 1299 b 1 sgg.). «Politicamente più vantaggioso» (πολιτικώτερον): non è molto chiaro, ma io ritengo che il punto sia questo: più persone svolgono un pubblico ufficio, più πολιτικοί ci sono, cioè uomini politici che agiscono nell'interesse dello stato, *polis* (oppure di un «regime costituzionale»?), e dei suoi cittadini (πολῖται). «Più democratico» (δημοτικώτερον): le democrazie richiedono che ci siano molte persone a ricoprire le cariche (VI 2). «Più vantaggioso per l'aggregazione» (κοινότερον): un maggior numero di cittadini contribuisce allo stato come comunità (κοινωνία), cfr. 1252 a 1-7. «Nel caso in cui ogni singolo individuo»: ma forse è neutro, «ogni incarico», cioè chi detiene stabilmente un unico ufficio ha sempre a che fare con le stesse abituali *incombenze*, e così in esse diventa abile. Il maschile adottato nella traduzione esprime piuttosto la permanenza/identità dell'*individuo che ha la responsabilità* di ogni singolo ufficio, ognuno con il suo proprio e unico compito.

[101] Sull'instabilità delle oligarchie e sul loro problematico rapporto con la gente comune, cfr., ad es., 1302 a 2-15, 1309 a 20-32, V 6, 1301 a 2-12. Il provvedimento dei Cartaginesi qui descritto viene di nuovo menzionato in 1320 a 35-b 9 come uno dei tanti che possono essere messi a carico dei ricchi per prevenire la povertà e, di conseguenza, il conflitto sociale. Concesso che queste misure hanno avuto effetto nella pratica, il fatto che Aristotele le censuri come opera della fortuna sembra ingeneroso, perché esse non sono casuali ma il risultato di un progetto (cfr. *Eth. Nic.* 1099 b 20-5). Il punto essenziale per Aristotele non è solo che a Cartagine mancano i mezzi legali per contrastare le fazioni, e neppure che prevenire è meglio che curare (cfr. 1302 b 19-21), ma che una città, che può assicurarsi la stabilità solo espellendo una parte di sé, non è stata progettata dal suo legislatore (cfr. 1270 b 19-20, 1284 b 17-20) per essere una vera società, una κοινωνία: i suoi beneficî e i suoi oneri non sono stati divisi con equità (cfr. la nota 2 al

libro I), di modo che non può essere «al sicuro dalle sommosse». Cfr. la nota 38, riguardo alle misure di Platone sull'entità della popolazione di Magnesia. L'esatta natura del «mandare lontano i cittadini» e l'identità delle «città» non sono chiare. Ma neanche il greco lo è; forse: «hanno evitato le fazioni grazie alla ricchezza, cioè mandando lontano alcune parti...» (cioè grazie al fatto d'essere ricchi abbastanza da mandarle via con risorse adeguate).

L'encomio finale è una banalità inattesa, tenuto conto della severità della critica di Aristotele; ma cfr. la nota 2.

[102] *Difesa della costituzione di Solone. Misure significative di altri legislatori.*

Questo capitolo è tutto un mistero. In 1260 b 27-36, Aristotele aveva promesso: (a) di esaminare le costituzioni di alto valore, sia quelle in vigore in certi stati che godono fama di buon governo (9-11), sia altre, proposte solamente perché ritenute meritevoli (2-8); (b) di compiere queste analisi con spirito critico per scoprire che cosa vi fosse in quelle di giusto e di utile. Tuttavia, in II 12 egli disattende ambedue le promesse. Infatti, (a) si concentra sulle carriere e sulle varie realizzazioni di alcuni legislatori, senza alcuna analisi delle costituzioni, (b) adotta un metodo empirico e decisamente vago: qui non c'è traccia di quell'indagine acuta e di quel franco spirito critico che incontriamo nel resto del libro.

Fa eccezione solo 1273 b 35-1274 a 21, un'intelligente ma soggettiva analisi della forma primitiva e dei successivi sviluppi della celebre costituzione di Solone, il più noto legislatore di Atene. Tuttavia, anche in questo caso, le valutazioni contrastanti di Solone sono presentate come se venissero da altri, e il desiderio di Aristotele di difenderlo dipende da null'altro che da un «sembra» (due volte, 1273 b 41 e 1274 a 16).

Non si contano le ipotesi per spiegare questo strano stato di cose (si veda l'equilibrato resoconto di Schütrumpf 1991-2005, II pp. 362-9; Bertelli, pp. 79-81; Keaney). Quand'anche la totalità o una parte di questo materiale sia stato messo insieme da uno o più discepoli di Aristotele sotto la sua guida, la forte discrepanza del contenuto e dello stile con il resto del libro rende difficile credere che egli sia responsabile dell'insieme, a meno che non si tratti di appunti allo stato grezzo, in previsione di una successiva elaborazione (per quanto 1273 b 35-1274 a 21 abbia tutta l'aria di un prodotto finito). Chiunque è assolutamente libero di supporre che il capitolo sia il confuso prodotto di un allievo che sperava di mettere in mostra la sua indipendente e scoordinata ricerca sui legislatori, postillando la parte finale di una sezione completa dell'opera del maestro.

Tuttavia, cerchiamo di ricostruire il pensiero dell'autore nel modo a lui più favorevole. Queste sono le sue convinzioni. (I) Si può imparare

qualcosa «di giusto e di utile» dallo studio di apprezzate costituzioni, non solo contemporanee, ma storiche, anche quando queste si siano corrotte; per lo meno uno può cogliere le cause della loro decadenza. Ciò corrisponde al metodo espresso, ad esempio, in 1269 b 39-1270 b 6. Da questo punto egli tratta di Solone, che non compare nel resto del libro se non in un breve commento (1266 b 16). (II) Anche le leggi *non* costituzionali hanno la loro importanza: in particolare, provvedimenti isolati presi da singoli legislatori sono altrettanto determinanti per la qualità della vita delle costituzioni ufficiali (cfr. la nota 103). (III) Si ha originalità in questo senso quando un legislatore opera sotto lo stimolo di vivere in uno stato straniero; in ogni caso, è un elemento di progresso trasferire idee, leggi o istituzioni da uno stato all'altro e poi, com'è naturale, adattarle a un nuovo contesto. Da qui viene la figura del legislatore migrante di 1274 a 22-b 5, e l'elenco dei tratti «peculiari» ai vari legislatori di 1274 a 31-1274 b 28.

[103] Sulla distinzione fra uomini pubblici e privati cfr. l'inizio del cap. 7; con «quasi tutti costoro» si intendono Platone, Ippodamo e forse Falea. La distinzione fra (a) le leggi *di* una costituzione, come sistema per la distribuzione delle cariche, e (b) le leggi in vigore *sotto* una costituzione, è esposta in 1289 a 11-5 (cfr. la nota 34), dove si specifica che queste ultime devono essere coerentemente al servizio delle prime. Ci piacerebbe che Aristotele avesse approfondito la loro relazione ulteriormente (per quanto, ovviamente, egli pensi che non sia affatto facile: 1286 b 6-13, VIII 1); ma forse il nostro autore lo dà per scontato. Nella prima espressione, egli intende «costituzione» in senso lato, comprendendo le leggi sia di tipo (a) sia di tipo (b); nell'ultima, la intende in senso stretto, includendo solo le leggi di tipo (a). Al di fuori di 1273 b 35-1274 a 21, a quanto sembra, il suo principale interesse non è per i teorici ma per le leggi di tipo (b), proprie degli uomini d'azione, anche se, di fatto, almeno alcuni dei legislatori di cui si parla in 1274 a 22-1274 b 28 erano privati cittadini.

[104] In generale, Aristotele ammirava Solone (1296 a 18-20). Le fonti principali per la sua costituzione (594 a.C.) e per il suo sviluppo sono quattro: (a) le sue proprie poesie nelle quali giustifica i suoi provvedimenti; (b) l'«aristotelica» *Costituzione degli Ateniesi*, capp. 5-12; (c) questi tre paragrafi della *Politica*; (d) la *Vita di Solone* di Plutarco. I particolari storici e i rapporti tra le fonti sono complessi e spesso controversi: cfr. Rhodes, in partic. pp. 118-20; nello specifico, (c) è sostanzialmente analogo a (b), ma con una discrepanza forse non trascurabile.

Il testo è carico di allusioni, e una guida è quanto mai necessaria. «Servitù del popolo» (1273 b 35-1274 a 3): è l'assoluto predominio politico ed economico esercitato dall'aristocrazia terriera, cui So-

lone pose termine vietando i debiti che mettevano in gioco l'integrità della persona. «Ancestrale»: espressione dal significato estremamente variabile; cfr. Finley 1971. Sulla «sintesi» cfr. ad es. IV 9 e le note 41, 42 e 78. «Areopago»: composto da ex arconti, che rimanevano in carica per tutta la vita; godevano del massimo rispetto, ma il loro ampio e generale potere fu ridotto ai soli casi di omicidio da Efialte e Pericle nel 462/1. «Tribunali»: Solone aveva permesso di ricorrere in appello contro le decisioni dei giudici aristocratici monocratici di fronte all'assemblea popolare, *eliea*, che col tempo aveva costituito numerose corti con collegi giudicanti. Queste, in virtù della loro composizione popolare e delle loro decisioni inappellabili, divennero potenti sia dal punto di vista legale che politico. Un breve resoconto si trova in Saunders 1991, pp. 90-3. Per i capi popolari (demagoghi) come elementi strutturali del sistema politico di Atene, si veda Finley 1962, p. 19. Per il «controllo sui magistrati» (1274 a 11-21) cfr. la nota 79. «Succube e in perenne agitazione»: cfr. 1264 a 11-40, 1268 a 14-29, 1281 b 28-30, 1320 a 14-7. Sui requisiti di censo, ved. particolari in Rhodes, p. 136 sgg. Il punto nodale è il decisivo passaggio ai livelli di ricchezza come unica qualifica per l'accesso alle cariche.

In 1273 b 35-1274 a 3 si riporta, ma con due correttivi, il punto di vista degli ammiratori di Solone (moderati, ma forse specialmente Platone, Morrow 1960a, pp. 80-6), in 1274 a 3-11 quello dei suoi critici (ma chi?). In 1274 a 11-21 lo si difende spiegando che non voleva quei risultati deprecabili a cui la sua costituzione portò, come testimonia il limitato potere che accordò al popolo (cfr. 1281 b 21 sgg., 1318 b 27 sgg.). In breve, la questione sollevata è la seguente: Solone era, o non era, un conservatore e un moderato?

La risposta, che è senza dubbio positiva, ha due conseguenze curiose. (a) Non fa alcuna differenza per il *carattere* moderato della costituzione di Solone se l'Areopago e la pratica dell'elezione dei pubblici ufficiali erano stati da lui ereditati e lasciati sopravvivere, o se li aveva inventati lui stesso: in ogni caso costituivano parte integrante del suo «complesso». Ora, il nostro autore lascia questa linea, per insistere sul fatto che solamente sulla questione dei tribunali Solone era stato innovativo. (b) Per stabilire che Solone non aveva fatto alcuna riforma sul modo di eleggere i magistrati, Aristotele ha dovuto eludere il problema delle procedure di elezione prima e dopo Solone, che secondo *Ath. Resp.* III 1 e VIII 1-2 erano molto diverse. Prima di Solone, gli arconti (I) erano eletti, dagli stessi aristocratici, nella cerchia delle ricche famiglie aristocratiche; (II) dopo Solone, erano le tribù a sceglierli da una selezione preliminare di una «rosa» candidati, che poi venivano (democraticamente) sottoposti a sorteggio. Certo, in ambedue le procedure c'era una scelta: ma (II) segna una decisa divergenza da (I) sia per quanto riguarda la base elettorale che per l'uso del sorteggio.

Sulla precisione della *Costituzione degli Atèniesi* rispetto al nostro passo, cfr. Rhodes, pp. 146-8.

Allora, per quale motivo il nostro autore mette in atto questa manovra? Senza dubbio, in parte per dimostrare che Solone era un moderato quando manteneva l'aristocratico principio del merito nella forma delle elezioni. Ma, *se* vogliamo cercare un legame (legislatore) concettuale, e non solo esterno, con 1274 a 31-1274 b 28, allora Aristotele ha effettivamente assodato una «particolarità» (ἴδιον) di Solone: l'innovazione riguardo ai tribunali, perché, sulla base della sua presentazione, Solone era effettivamente un moderato e un tradizionalista in tutti gli altri campi. Sul senso e significato di ἴδιον, cfr. la nota 106.

[105] Cronologia. Zaleuco: probabilmente metà del VII sec.; Caronda: probabilmente VI sec.; Onomacrito: probabilmente quello di Erodoto, VII 6, attribuibile alla fine VI sec., troppo tardo per essere «il primo» esperto nell'arte di fare leggi; Talete: *non si tratta* del filosofo di Mileto; Licurgo: VII (?) sec., forse solo una figura leggendaria. Il presunto interesse per l'origine e lo sviluppo della legislazione può essere in parte accademico, ma è più facile che venga soprattutto da un motivo di orgoglio patriottico (in questo caso con riferimento a Creta); cfr. 1271 b 20-32.

[106] Questa storia erotica e pittoresca è nello stile di una guida turistica (cfr. Keaney, p. 99); ma così almeno veniamo a sapere perché Filolao ha legiferato in un altro stato. La vittoria di Diocle si colloca nel 728. Per la credenza che un uomo morto potesse guardar fuori dall'interno della tomba, cfr. Platone, *Leg.* 872 b-c (Saunders 1991, p. 239).

Il greco dell'ultima frase del paragrafo non è del tutto chiaro, ma probabilmente «la particolarità» di Filolao consiste nella legislazione non solo per mantenere costante il numero delle proprietà (cfr. 1265 a 38 sgg., 1266 b 14-24; Platone, *Leg.* 740 a sgg.; Asheri, p. 1 sgg.), ma anche per ottenere questo attraverso la legge sull'adozione (prevenendo l'accorpamento in unità troppo vaste quando si manchi di un erede; Asheri, p. 6 sgg., cfr. 1309 a 23-6; Platone, *Leg.* 740 c). Tuttavia, Fidone di Corinto, uno dei primi legislatori (1265 b 12-6: tardo VIII sec.?), voleva che il numero dei cittadini e delle famiglie fosse lo stesso; i mezzi che egli usava a questo scopo non vengono precisati. Ora, *se* fu lui, o semplicemente una pratica in uso a Corinto, a ispirare Filolao, cittadino di Corinto, quando legiferava a Tebe, allora potrebbe esserci qui un esempio di trasferimento di un'idea da uno stato all'altro e dell'allineamento con alcune altre aree locali di legislazione (adozione). Se le cose stanno in questi termini, il nostro autore coglie una fruttuosa interazione fra le leggi di due stati.

Ma che cosa esattamente vuol dire ascrivere una «peculiarità» (ἴδιον)

a un legislatore? Lo stesso Aristotele, per quanto consideri che l'originalità non è necessariamente un merito (cfr. 1260 b 33-6, 1265 a 10-3, 1268 b 22 sgg.), condivide il diffuso interesse degli antichi per i «primi inventori» nei vari campi della conoscenza (ad es. *Sophisticae Refutationes* 183 b 17 sgg., 1253 a 30-1, 1267 b 29): ma ἴδιον non deve indicare tanto la priorità, bensì l'unicità. Ora è chiaro, dalla descrizione della «particolarità» di Caronda, che anche altri si sono serviti di essa (la «denuncia circostanziata» era una procedura in uso più tardi ad Atene). Di fatto ἴδιον è *glossato* come «primo». Forse il senso è che la priorità è (necessariamente) «particolare», dal momento che non ci può essere più di un «primo»; ed è questo che emerge come originale nel complesso dell'opera di un legislatore (cfr. *Met.* 987 a 29 sgg., sulle «peculiarità» di Platone). Però il nostro autore è ben consapevole che la peculiarità non è per forza di cose indice di importanza (1274 b 16-7); tuttavia, sembra pensare che le peculiarità vadano ricordate, perché possono rivelarsi utili. Quando usa il termine di una legge e di una istituzione, forse lascia intendere di aver studiato abbastanza il resto dell'opera di quel legislatore per sapere che nulla di essa è per lui peculiare o in qualche modo degno di distinzione; e inoltre sottintende di avere sufficienti informazioni sull'attività di *tutti* gli altri legislatori per sapere che quella legge non è parte della loro opera (cfr. Keaney, p. 98). Dobbiamo allora supporre che non esista un legislatore che abbia più di una legge o istituzione che sia per lui peculiare?

[107] Il linguaggio della frase riguardante Caronda è un po' curioso, poiché sul piano teorico è ovvio che un contendente può intentare causa per falsa testimonianza senza la preliminare denuncia circostanziata (ἐπίσκηψις) del suo testimone. Il punto saliente può essere che l'invenzione di Caronda della denuncia circostanziata portava all'istituzione di un genere formale di processi in cui le motivazioni potevano essere provate; cfr. Harrison, pp. 192-7. Quello che non è chiaro è se la «raffinatezza» (cfr. la nota 87) delle leggi di Caronda sia stata un'acquisizione definitiva già al tempo in cui egli diede forma al suo codice legislativo, o se si sia sviluppata empiricamente (per es., come risposta a problemi di equità: ved. la nota 66).

Il ritorno a Falea e a Platone (2-7) è abbastanza sorprendente, ma l'autore è intento a mettere in evidenza le loro «particolarità». Il riferimento all'ubriachezza suona un po' volgare o perfino insulso, ma è effettivamente significativo, perché Platone intende usare i simposi per mettere alla prova e nello stesso tempo rinforzare il carattere morale: *Leg.* 645 c-650 b, 666 a, 671 a-674 c; cfr. Belfiore. Come per l'ambidestrismo, il nostro autore prende alla lettera le osservazioni di Platone, e forse non a torto (*Leg.* 794 d-795 d), benché non si possa escludere che le parole di Platone fossero un modo singolarmente indiretto per

sollecitare anche per le donne, e non solo per gli uomini, il massimo impegno nella vita politica (cfr. Morrow 1960a, p. 329).

Draconte (o Dracone) diede ad Atene le sue prime leggi scritte nel 621/0. La fama della severità delle sue leggi (cfr. ad es. *Rhet.* 1400 b 22-3) è, in qualche misura, segno della disapprovazione, istintiva o calcolata che fosse, dei Greci per una forma estrema del principio di ritorsione (cfr. Saunders 1991, pp. 17-8, 94 e note 22-3, 127-33).

[108] Pittaco di Mitilene, morto nel 570. Un contenuto conflitto fra l'uguaglianza e il bisogno di repressione e di deterrenza che ha la società. Si può certo invocare l'attenuante dell'ubriachezza come fosse una specie di ignoranza, ma l'ubriacarsi è un errore da imputarsi all'individuo: cfr. *Rhet.* 1402 b 8-12; *Eth. Nic.* 1113 b 30-3; Saunders 1991, p. 111, ne discute aggiungendo ulteriori rimandi. «Ancor più» implica che, fra i colpevoli meritevoli di perdono, soprattutto gli ubriachi meritano di averlo, oppure che anche un colpevole sobrio ha di regola il diritto ad averlo (cfr. Diogene Laerzio, I 76), ma meno degli ubriachi?

Di Androdamante non sappiamo nulla se non quello che si dice qui.

LIBRO III

[1] *Cittadino è chiunque ha il diritto di partecipare al potere deliberativo e giudiziario in uno stato. Di fatto si definisce cittadino chi ha entrambi i genitori che godono della cittadinanza.*

Aristotele non pensa ai cittadini in opposizione agli stranieri, o a qualcosa come le due file in cui i passeggeri sono divisi quando sbarcano in uno dei nostri aeroporti: «I cittadini inglesi da questa parte, gli stranieri dall'altra». Quando afferma che «chi è cittadino in una democrazia, il più delle volte non lo è in un regime oligarchico», non intende dire che questi individui siano stranieri in una oligarchia. Non va chiedendosi in quale senso una donna è chiamata cittadina pur non godendo dei diritti politici, anche se lui stesso usa la parola in questo significato quando scrive che «si considera cittadino solo chi ha ambedue i genitori in possesso della cittadinanza». In nessun luogo della sua *Politica* considera un concetto come l'essere «una donna di nascita e pura discendenza inglese», e quindi un indiscutibile membro dello stato d'Inghilterra, indipendentemente da quanto siano ridotti i suoi diritti politici.

Al contrario, Aristotele ha in mente certi privilegi politici e doveri che non sono mai appartenuti a tutti gli Ateniesi autentici, dal momento che non sono mai appartenuti ad alcuna donna ateniese. Egli si pone il problema di certi privilegi e doveri che appartengono, o per lo meno dovrebbero appartenere, ad alcuni e non a tutti gli Ateniesi autentici. Il punto è quali fra i cittadini in senso lato – incluse le donne – sono o dovrebbero essere anche cittadini in un certo senso ristretto.

In questo significato ristretto, «cittadino» ha una funzione attributiva. Chiamare una persona «cittadino» significa attribuirle certi privilegi e doveri politici. A questo punto sorgono due ordini di problemi, differenti ma connessi: in che cosa consistono questi privilegi e questi doveri? E a chi dovrebbero appartenere? Il significato di «cittadino» non è semplice, ma ha queste due facce. Aristotele sembra non accorgersi che sta rispondendo al primo interrogativo in questo capitolo iniziale e al secondo nel capitolo successivo. Egli ritiene di rispondere al-

la stessa questione in ambedue i capitoli, ma nel secondo in una forma più pratica e meno elaborata. Tuttavia egli quasi suggerisce la vera relazione quando scrive: «bisogna vedere allora chi meriti il nome di cittadino e chi sia il cittadino».

La questione può essere posta dal punto di vista storico, domandandoci quale fosse realmente la prassi comune o quale sia attualmente la prassi in alcuni stati storicamente esistenti: a chi gli Ateniesi contemporanei attribuiscono di fatto doveri e privilegi, e quali sono questi doveri e privilegi? Oppure si potrebbe metterla nei termini di una scelta: quali doveri e privilegi assegneremo, o dovremmo assegnare, e a chi? Considerare il problema nei termini di una scelta è fondamentale, giacché l'interpretazione storica riguarda che cosa qualcun altro ha scelto. Qui, come nota Aristotele, sta la spiegazione del fatto che «passando da una costituzione all'altra, anche il cittadino dovrà essere diverso». Democrazie e oligarchie decidono di assegnare certi privilegi e certi doveri a differenti fasce di popolazione.

L'affermazione che un cittadino (in senso ristretto) è uno i cui genitori sono ambedue cittadini (in senso lato) significa assegnare questi doveri e privilegi a chiunque vanti entrambi i genitori con l'attestato di cittadini in senso lato. Il fatto che non si possa applicare questa formula alla prima generazione non è rilevante, perché non abbiamo a che fare con questa prima generazione, bensì siamo in rapporto solo con la generazione che ora sta crescendo.

Il privilegio che Aristotele sceglie come peculiare della condizione di cittadino è il diritto di condividere il potere deliberativo e giudiziario dello stato. È come se noi riservassimo il titolo di «cittadino» soltanto a quei pochi inglesi che sono ammessi sia a votare alla *House of Commons* sia a giudicare della colpevolezza o dell'innocenza in una giuria di magistrati. Tuttavia, la percentuale di quelli che in Inghilterra godono di entrambi questi diritti, rispetto alla popolazione che vive sul suolo inglese, è molto più modesta della percentuale di coloro che ne godevano nell'Atene di Aristotele rispetto ai residenti nel territorio attico.

L'idea era che la popolazione composta da cittadini maschi adulti e liberi dovesse regolare da sé l'intera gestione del governo e della giustizia. E la dimensione della città permetteva che in larga misura questo si realizzasse davvero.

[2] *Una città è una società di cittadini che condividono una costituzione. Quando cambia la costituzione, la città non è più la stessa.*

Aristotele si domanda: «Quando si può dire che una città è la stessa, e quando si può dire che non è più la stessa, ma è diventata un'altra?». Noi di certo affermiamo che una città rimane la stessa anche dopo un cambio di costituzione: non diciamo che Atene è diventata un'altra città ogni volta che la democrazia è stata abolita o restaurata,

e neppure lo dicevano gli antichi Greci. Aristotele sembra qui criticare il nostro modo di esprimerci e pare suggerirci che non parliamo come dovremmo. Questo è per lui un modo inusuale di agire, perché di solito accetta rispettosamente l'uso corrente.

Anche nel caso in questione c'è un fraintendimento, dal momento che la nostra locuzione qui è perfettamente appropriata. Ogni cosa è insieme la stessa e differente, a seconda dei criteri adottati. Non succede sempre che «il mutare in una specie differente» determini la fine di un ente particolare e l'inizio di un altro. Per esempio, che una persona cessi di essere un fanciullo non comporta la fine di quella persona. La costituzione non è il criterio attraverso il quale noi definiamo che una città o uno stato siano quella determinata cosa. Se così fosse, ne discenderebbe l'assurda conseguenza che una città non possa mutare la propria costituzione senza commettere un suicidio. In verità, Aristotele anziché criticare il nostro linguaggio avrebbe fatto bene a esaminare quale sia il suo criterio.

Egli conclude che ogni cambio di costituzione comporta la fine di una città e il sorgere di un'altra. Però questa dottrina, per quanto forse non del tutto priva di coerenza logica, non trova corrispondenze in nessun altro passo della *Politica*, e sembra alquanto incompatibile con l'impianto complessivo dell'opera. È particolarmente in contrasto con l'insistenza del libro I sul principio che una città ha uno sviluppo naturale.

In verità Aristotele ci provoca sollevando, e poi accantonando, l'importante e concreta questione se gli obblighi assunti da una città prima di una rivoluzione debbano essere disattesi dalla città che viene dopo. Egli non prende mai in considerazione gli obblighi morali delle città: se esse abbiano degli obblighi morali, oppure se siano soggetti o individui morali.

[3] *La bontà di un cittadino non può essere identificata con quella di un uomo, per diverse ragioni, ma in particolare perché la bontà di un cittadino muta con il variare della costituzione, mentre la bontà di un uomo buono rimane sempre la stessa. Solo il buon governante potrà essere al contempo un buon cittadino e un uomo buono.*

Qui la difficoltà che si pone ad Aristotele risulta essere ben diversa da qualsiasi delle nostre. Noi spesso ci preoccupiamo se gli imperativi dello stato siano in conflitto con la nostra coscienza, oppure se i nostri doveri nei confronti dello stato siano in conflitto con quelli che riguardano la nostra famiglia, oppure se un politico possa essere una persona retta. Ma nessuno di questi problemi tocca il nostro Aristotele.

La difficoltà che egli incontra scaturisce dalle seguenti convinzioni che egli possiede: 1) esiste qualcosa che corrisponde alla perfetta bontà dell'uomo, e questa è una e solamente una. Ogni uomo perfettamente buono, se mai esiste, dovrebbe essere, in relazione alla sua bontà,

esattamente come ogni altro uomo perfettamente buono; 2) Aristotele, come chiunque altro, ha vagamente in testa un elenco di qualità o virtù che informerebbero l'uomo perfettamente buono e che includono il coraggio, la temperanza, la sapienza e la giustizia. Solo che, in linea con la concezione dei suoi contemporanei e diversamente dal nostro modo di pensare, egli tende a comprendere in quella lista anche la mascolinità e la nobiltà. Il termine da lui utilizzato per designare il «còraggio» era il medesimo che indicava la «virilità»; ed egli era convinto che la perfezione del carattere umano dovesse contenere una buona dose di autoritarismo maschile. Aristotele riteneva pure che il non poter disporre del tempo libero e della libertà della classe superiore comportasse inevitabilmente una condizione d'esistenza inferiore a quella di un uomo perfetto; 3) in terzo luogo, come ogni altro, distingueva fra una brava e una cattiva donna, un bravo e un cattivo servo e un bravo e un cattivo cittadino e, in ciascuno di questi casi, ambiva ad avere il primo e non il secondo.

La combinazione di tali criteri crea quella difficoltà con la quale Aristotele è alle prese in questo capitolo, che è tra i più aporetici della *Politica*. Il tema della brava donna e del bravo servo sono solo accennati. Aristotele concentra la sua attenzione sul buon cittadino. Sembra che la bontà del buon cittadino debba essere varia, e non unica, sia perché in una città ci sono tanti compiti da assolvere sia perché differenti costituzioni richiedono diversi tipi di cittadini. Questo però contrasta con l'unicità della perfetta bontà dell'uomo. Risulta inoltre che una parte (quella saliente e più volte ribadita) della bontà del buon cittadino debba essere l'obbedienza alle leggi e agli ordini, cosa che però, malauguratamente, non si accorda con la convinzione di Aristotele che l'uomo perfetto sia uno che impartisce gli ordini e non li riceve. Aristotele è pertanto condotto alla tesi, per noi ad un tempo sorprendente e pessimistica, che «quelli che abitano la città virtuosa non possono essere tutti uomini buoni».

Spesso questo aspetto della posizione di Aristotele ripugna alla coscienza di noi occidentali del XX secolo e ne proviamo orrore. Ma non dobbiamo essere ipocriti. Quanti di noi non hanno mai provato una viva ammirazione per uomini di potere come Napoleone o Stalin, senza dedicare un solo pensiero alle immense tragedie che hanno causato?

Questo non significa negare che la concezione aristotelica dell'uomo ideale necessiti di correzioni, bensì suggerire che quasi tutti i modelli di uomo ideale hanno bisogno di correzioni.

Il cambiamento più rilevante, probabilmente, consiste nel rifiutarsi di credere che l'ideale della bontà dell'uomo sia di un solo genere. In altri termini, si tratta di eliminare l'articolo nelle espressioni "*l'*uomo ideale" e "*la* perfetta bontà dell'uomo". Sarebbe meglio affermare che, fino ad ora, possiamo farci solamente una pallida idea sia di quali

siano le migliori forme di bontà che l'uomo può assumere, sia di quante ne possano esistere.

Persone diverse hanno idee diverse sulle qualità che rendono un uomo buono. Questo spesso comporta un effetto sul traduttore, il quale, ben consapevole che la concezione aristotelica dell'uomo buono è diversa dalla nostra, è portato a dire che la parola «buono» non significa propriamente buono, e che per essa va adottata una qualche altra formula: ad esempio «per bene». Questo è un errore. Ἀγαθός per Aristotele significa «buono» e dev'essere tradotto come tale. La sua ἀρετή significa «bene» e così va resa (Aristotele non ha un sostantivo *agathia*, mentre usa ἀνδραγαθία e καλοκαγαθία, due termini ugualmente adatti a indicare la bontà di un uomo).

È altresì singolare che il precettore di filosofia di Alessandro Magno abbia scritto che «i figli dei re sono addestrati a cavalcare e a combattere».

[4] *I lavoratori e gli operai sono cittadini in certe costituzioni, ma non in altre.*

Questo capitolo enuncia l'opinione di Aristotele secondo cui godere del tempo libero nella vita costituisce una componente essenziale della bontà dell'uomo. Da ciò egli deduce che lavoratori e operai non possano essere uomini buoni. Aristotele non prova alcuna riluttanza o vergogna o disagio ad accettare queste conclusioni. Per noi, invece, sarebbe motivo di così grande vergogna che, anche se le condividessimo, fingeremmo di non accettarle. Se non fosse per questa grande vergogna, forse, penseremmo anche noi che è quasi impossibile divenire un cittadino eminente, mentre si trascorre l'intera vita lavorativa a una catena di montaggio.

Nel decidere se un operaio sia un cittadino, Aristotele si serve di una definizione del termine «cittadino» che è, per lo meno da un punto di vista letterale, diversa da quella cui è pervenuto in III 1. Ora egli afferma che «cittadino, nel senso proprio, è chi gode di onori». «Onori» sembra alludere a un incarico più definito e onorifico rispetto all'essere semplicemente un membro dell'assemblea o un giudice, condizione che, in III 1, era sufficiente a fare di un uomo un cittadino.

[5] *L'uomo è per natura un animale politico, che si associa agli altri nelle città per migliorare le sue condizioni di vita. La costituzione di una città è l'ordine delle sue funzioni, e in particolare di quella sovrana. Se la costituzione mira al bene comune, essa è valida, dal momento che la città è una società di uomini liberi. Se, invece, essa tende solamente al bene di chi comanda, è dispotica e corrotta.*

Quando Aristotele sostiene che la differenza fra una costituzione buona e una corrotta sta nel fatto che l'una «ricerca» il bene comune e l'altra gli interessi di chi comanda, il senso cambia se consideria-

mo la «costituzione» da un punto di vista astratto o da un punto di vista concreto.

Se intendiamo «costituzione» in senso astratto, l'idea di Aristotele sarebbe che formalmente l'ordinamento costituzionale – a prescindere dalle intenzioni di chi comanda – tende al bene comune oppure riesce a indirizzare le mire dei governanti nel senso del vantaggio comune. Quest'idea, in ambito politico, è stata preminente dal XVIII o XVII secolo, ma non è mai stata espressa in modo inequivocabile da Aristotele, per quanto egli si avvicini moltissimo ad essa quando scrive che «un giudice ben ammaestrato dalla legge formula buone sentenze» (1287 b 25). Se intendiamo «costituzione» nella sua concretezza, Aristotele intende dire che un gruppo di persone, politicamente organizzate nella forma di una città sovrana, dà luogo a una corretta costituzione quando i governanti operano in vista del vantaggio comune, e che invece si ha una costituzione corrotta quando i governanti hanno come scopo il proprio personale vantaggio; in questo caso, egli ritiene che una costituzione può cambiare la sua natura da corretta a deviata semplicemente se i suoi governanti mutano le loro intenzioni, senza che si verifichi alcuna di quelle che noi potremmo definire modifiche «costituzionali».

Ci si potrebbe aspettare che la successiva discussione di Aristotele sulle varie costituzioni regoli la questione che qui si pone e sveli se la differenza fra monarchia e tirannide, fra aristocrazia e oligarchia, e fra regime costituzionale e democrazia, consista in qualche differenza nelle rispettive leggi e negli ordinamenti legali, oppure se stia nella diversità delle intenzioni di chi governa. A me non pare che tale punto sia chiarito in modo adeguato.

Questa distinzione delle costituzioni fra quelle che si propongono come obiettivo l'interesse comune e quelle che non fanno altrettanto prende il posto della divisione platonica, fatta nel *Politico*, fra quelle che agiscono in conformità alla legge e quelle che non operano in questo modo. La capacità di una costituzione di garantire il vantaggio comune è probabilmente la questione che desta maggiore interesse a tale riguardo; ed è probabile che qui Aristotele stia concedendo a questo tema maggior rilievo di quanto non abbia mai fatto Platone. D'altra parte, egli si domanda se una costituzione «ricerchi» il bene comune, che non è propriamente il medesimo problema. Il nocciolo della questione a proposito dei governanti e delle costituzioni è ciò che essi effettivamente realizzano piuttosto che quello che cercano di realizzare. Inoltre, l'agire in accordo con le leggi è un notevole strumento per garantire l'interesse comune. E se i governanti agiscano o no in accordo con le leggi può essere determinato in maniera molto più oggettiva di quanto si possa fare con i loro obiettivi. Più avanti nella *Politi-*

ca Aristotele tenderà a ritornare al criterio di Platone, anche se non in maniera esplicita.

Un altro modo per classificare le costituzioni è considerare se i sudditi accettino o non accettino il potere dei governanti. Aristotele non usa questo come un principio generale per distinguere le costituzioni, sebbene talora lasci intendere che ciò fa la differenza fra regno e tirannide (ved., ad esempio, 1313 a 15). La divisione sulla base del consenso dei sudditi non sempre produrrà la medesima classificazione della divisione che fa riferimento alle intenzioni dei governanti.

Nel classificare le costituzioni, Aristotele non si serve, né qui né altrove, della distinzione platonica fra le costituzioni in cui i governanti conoscono quale sia il bene e il giusto e quelle in cui non lo conoscono. Questo in politica non ha valore pratico, come possiamo constatare se solo immaginiamo di nominare un pubblico ufficiale incaricato di decidere chi conosce o non conosce il giusto o il bene in politica.

[6] *Il potere sovrano deve essere di uno solo o di pochi o della maggioranza. Quando il potere sovrano governa per il vantaggio comune, abbiamo le tre corrette costituzioni: il regno, l'aristocrazia, e il cosiddetto «regime costituzionale». Le corrispettive distorsioni, che mirano al vantaggio di chi comanda, sono la tirannide, l'oligarchia e la democrazia.*

Fa qui la sua comparsa un nuovo significato di «regime costituzionale»: in questo senso specifico «regime costituzionale» designa una delle sei specie di costituzioni in senso generico. Questa è ciò che può essere chiamata un'ambiguità di «genere-specie», dove la stessa parola («costituzione», con l'aggettivo da essa derivato «costituzionale») è usata per indicare ora il genere, ora una delle specie di tale genere. Ve ne sono altri esempi nel pensiero di Aristotele.

Gli studiosi inglesi spesso usano la parola *polity* (quelli italiani *politia*) per questa particolare accezione, rimuovendo così l'ambiguità. Non raramente è una buona soluzione, commentando Aristotele; ma diventa negativa nel tradurlo, poiché una traduzione è inaccurata se è meno ambigua dell'originale. Ciò è particolarmente negativo quando, già nell'originale greco, sia particolarmente dubbio quale significato Aristotele intenda (come in 1297 a 6, 8, 12, 14).

C'è un po' di mistero attorno a questa specifica «costituzione», sebbene il capitolo dia una definizione formale di essa, come la costituzione dove i molti sono sovrani e governano per il vantaggio comune. Il medesimo capitolo sembra suggerire un'altra definizione, quando afferma che «coloro che vi accedono sono i possessori delle armi» (1279 b 3). Queste due definizioni non sono ovviamente equivalenti, e la stessa incertezza sul significato che Aristotele attribuisce al termine continua pure nei capitoli seguenti, dove egli tratta a lungo della «costituzione». Un altro mistero è se Aristotele abbia in mente qualche

costituzione vigente o una costituzione ideale. Le sue asserzioni indicano che «costituzioni» sono apparse di tanto in tanto; ma egli afferma anche che la «costituzione mediana non si realizza mai o solo di rado» (1296 a 37), e in questo passo la «costituzione mediana» sembra essere il «regime costituzionale». Forse la soluzione è che, mentre le costituzioni chiamate «regimi costituzionali» sono state attuate spesso, Aristotele stava mutando il significato di «regime costituzionale» in qualcosa che aveva avuto luogo solo raramente o mai.

La divisione in un individuo, pochi individui e molti individui, ha due gravi difetti. (1) Quale uno? Quali pochi? Quali molti? Se i cittadini sono mille, allora mille differenti individui possono essere scelti fra loro, e così pure molti di più di mille differenti «pochi», e molti di più di mille differenti «molti». Per esempio, anche un gruppo così piccolo come dieci persone contiene 386 distinti «molti» o maggioranze. Se Aristotele intese «qualsiasi» maggioranza o «qualsiasi» pochi o «qualsiasi» uno, non avrebbe dovuto usare l'articolo determinativo. Di fatto, dopo averli introdotti come «uno, o pochi o *i* molti», egli si riferisce a essi come «*quell'*uno, *quei* pochi o *quei* molti», come se intendesse qualche particolare pluralità, non una qualsiasi delle molte pluralità che si possono estrarre dal tutto. (2) Perché Aristotele non dice: «uno o pochi o molti *o tutti*?». Che tutti governino, è una quarta possibilità compresa nella medesima suddivisione. È difficile decidere se egli ritenesse impossibile il governo di tutti o se lo considerasse identico al governo dei più.

Ciò comporta due possibili accezioni della parola «democrazia»: vale a dire il potere di tutti e quello di una qualche maggioranza. Vi è in questo una corrispondenza con le odierne concezioni, occidentale e orientale, della «democrazia». Gli occidentali definiscono i propri stati democrazie perché – così dicono – in esse tutti partecipano al potere; gli orientali, invece, definiscono democrazie le loro perché – così dicono – in esse governa il proletariato, che costituisce la maggioranza. Aristotele intendeva per «democrazia» il governo di tutti o, piuttosto, la «dittatura del proletariato»?

La domanda non può trovare una risposta certa attraverso l'analisi dell'accezione aristotelica di δῆμος. Δῆμος è per lui una parola indeterminata. Qualche volta è un sinonimo di «democrazia», come in 1294 a 11, qualche altra indica chiunque detenga la sovranità in una democrazia, ma lascia a noi il compito di indovinare chi sia. Si noti, però, che alla fine di III 7 Aristotele afferma che «la democrazia favorisce i poveri».

[7] *La vera differenza fra oligarchia e democrazia è che la prima corrisponde al governo dei ricchi e la seconda al governo dei poveri. E qui non è importante che i ricchi siano pochi e i poveri molti.*

Aristotele dice: «come chiameremmo le costituzioni prima tratteggiate, nelle quali sono al potere una maggioranza costituita da ricchi e una minoranza costituita da poveri? (1279 b 31 sgg.). Non c'è dubbio che dovremmo classificarle sulla base della suddivisione di III 7, secondo la quale, se la maggioranza governa a proprio vantaggio, è una democrazia, non importa quanto ricca sia la maggioranza; e se lo stesso fa una minoranza, è una oligarchia, non importa quanto povera sia tale minoranza.

A questo punto, tuttavia, Aristotele non è più disposto a seguire la logica della sua stessa classificazione di III 7, perché senza dubbio non corrisponde all'uso che sta facendo dei termini: in verità, l'ha già abbandonata alla fine di III 7. Ora analizza l'oligarchia e la democrazia come se si riducessero al governo dei ricchi e al governo dei poveri, e solo in modo accidentale, non sostanziale, al governo di una minoranza o di una maggioranza. Questa prospettiva rappresenta quasi sempre il punto di vista di Aristotele in tutto il resto della *Politica*. È dunque certo che nella *Politica* si usa il termine «democrazia» per denotare un'istituzione più simile al governo del proletariato che al governo di tutti i cittadini. Lo schema «uno-pochi-molti» è lasciato cadere non appena viene affermato, come è successo per la dottrina di III 3, che un cambio di costituzione comporta che cambi anche la città. Questi mutamenti di prospettiva non sono rari nella *Politica*.

Aristotele avrebbe dovuto abbandonare anche l'affermazione che fa in 1279 b 33: «se, oltre alle costituzioni menzionate, non ne esistesse nessun'altra, come chiameremmo...». Se la classificazione di III 7 fosse stata esauriente (ma così non è), *sulla base di questo principio di suddivisione* non dovrebbero esserci altre costituzioni. Ma nessuna suddivisione, per quanto buona, può vietare di dividere lo stesso genere sulla base di un diverso principio, per ottenere in tal modo un'altra serie di specie, a cui si possono attribuire tutti i nuovi nomi che si vuole.

[8] *Giustizia è uguaglianza fra uguali e disuguaglianza fra disuguali. La questione è: ineguali rispetto a che cosa? Dipende dal fine che la città si propone, e questo non consiste nelle proprietà, e neppure nelle alleanze o nel commercio, bensì nella felicità e nella buona vita. Perciò nella felicità in senso politico quello che conta è l'ineguaglianza.*

Aristotele era dell'avviso che una distribuzione dei beni è giusta se è lo stesso per ogni cittadino il rapporto fra il valore personale di ciascun uomo e il valore della quota di beni che ha. Esprimendoci in termini matematici, si ha giustizia quando, per ogni due individui A e B, A sta alla parte di proprietà di A (pr. A) come B sta alla parte di proprietà di B (pr. B), vale a dire A : pr. A = B pr. B. Come Aristotele stesso dice, la giustizia è un'uguaglianza proporzionale e non una semplice uguaglianza.

In politica il bene più importante da ripartire è costituito dal potere e dalle cariche. Pertanto, la città giusta è quella in cui la parte di potere e di cariche di ciascuno è proporzionalmente uguale, nella stessa relazione valida per qualunque altro cittadino, al suo valore personale. Così il potere di A deve sempre stare al valore di A come il potere di B sta al valore di B. Se la città è giusta, questo principio deve valere per ogni coppia di cittadini.

In tale equazione, che cosa costituisce il valore personale degli uomini? Come possiamo dire se A vale più di B? Aristotele in questo capitolo dice che, al fine dell'assegnazione delle cariche, il valore determinante non è la ricchezza o la condizione di uomo libero o le nobili origini, ma la «virtù politica». Così, in ultima istanza, la città giusta è quella in cui il rapporto fra il potere politico di un cittadino e la sua virtù politica è in ogni caso lo stesso.

Ma che cos'è la virtù politica? Aristotele non lo precisa, forse perché ritiene che il suo significato sia noto ai suoi lettori: oggi però non lo è più. In 1280 b 5 la virtù politica assomiglia al buon carattere e ai retti comportamenti nei confronti della città, delle sue leggi e dei suoi cittadini, mentre in 1281 a 7 è assimilata alla capacità di indurre una buona disposizione e un retto comportamento negli altri cittadini. Quest'ultima è probabilmente l'idea di Aristotele: la virtù politica consiste nell'essere bravo a rendere buoni i cittadini esercitando su di loro la propria autorità.

Perché deve essere la virtù politica a decidere quanto potere debba avere un uomo? Perché lo scopo di una città è la buona vita (1280 b 39). In questo capitolo non c'è molto da apprendere sul tema della buona vita, solo che è «piena e autonoma» (1280 b 34), «felice e buona» e consiste in «belle azioni» (1281 a 2). Al proposito c'è una lunga discussione in VII 1-3, da cui traggo i punti seguenti. La buona vita comporta che si abbia abbondanza di beni e un bel corpo, ma soprattutto un'anima buona e retti comportamenti: il che equivale a essere virtuosi e a compiere atti di virtù, tra cui sono inclusi gesti di coraggio, temperanza, giustizia e sapienza. Una bella azione può essere l'atto politico di comandare sugli altri, a condizione che non sia dispotico o tirannico, come sovente si pretende che sia. E non è necessario che abbia una qualche relazione con altre persone, perché può avere come fine proprio la contemplazione e la riflessione (1325 b 20).

Il pensiero di Aristotele si sviluppa su questa linea. Il fine della città è la buona vita, e quindi l'uomo di governo dovrebbe essere quello che sa realizzare la buona vita. Però quest'ultima è soprattutto la pratica delle varie forme di bene o virtù, e di conseguenza l'uomo di governo dovrebbe essere quello che sa indurre i cittadini alla pratica del bene. Rendere buoni i cittadini sotto la guida dell'uomo politico è esattamen-

te quello che noi chiamiamo il «bene politico». Pertanto in questo bene consiste la legittimazione del diritto che un uomo ha di comandare.

Stando ad Aristotele, una funzione essenziale della città è quella di rendere i cittadini virtuosi e ben educati. Se non avesse questo obiettivo non sarebbe neanche una città, ma si ridurrebbe più o meno a un accordo commerciale per disciplinare certi scambi e prevenire la concorrenza sleale. Il fine della città resta la buona vita.

Allora Aristotele non è un liberale, se il liberalismo implica la dottrina che lo stato deve limitarsi a proteggere i cittadini dalle aggressioni, dalle frodi e dai furti, senza pretendere di formare i loro caratteri più di quanto tale compito esige. Potremmo definirlo un paternalista, intendendo per paternalismo quella dottrina in cui lo stato cerca di rendere i suoi cittadini virtuosi esattamente come i genitori si sforzano di fare con i loro figli.

Aristotele fa discendere il suo paternalismo dalla premessa che «il fine di una città è la buona vita» (1280 b 39). Come arriva a una tale premessa? Non mancano in questo capitolo argomenti in tal senso, ma essi sono indirizzati a coloro che ne sono già convinti. La città, dice, non è un'alleanza né un luogo abitato in comune: e tutti sono d'accordo su ciò. Per questo motivo, egli conclude, si tratta di una comunità per la buona vita e ad essa tende. Tuttavia una simile conclusione manca di coerenza, e l'implicazione che essa rientri nel significato di «città» è falsa (1280 b 7). Quello che fa la differenza fra una città e un'alleanza o una contiguità territoriale è che la città è amministrata da una compagine di funzionari investiti di potere, come Aristotele sa bene (1280 b 1): il fine che la città si propone non ha nulla a che fare con questo fatto.

Secondo E.A. Havelock questo capitolo «contiene un saggio di disonestà interpretativa che si trova in tante altre pagine di Aristotele»; e ciò vuol dire che è davvero spudorato, se si tiene conto dell'odio e del disprezzo che Havelock nutriva per la politica dello Stagirita. La sua disonestà consisterebbe nell'aver nascosto o comunque distorto una dottrina della cui esistenza era perfettamente consapevole, cioè «la posizione ben fondata teoreticamente che gli uomini sono storicamente uguali e si dovrebbero organizzare in una società che rifletta tale condizione» (Havelock, p. 731). Credo che Havelock presupponesse l'esistenza di un qualche trattato politico della stessa serietà e finezza di quello di Aristotele, ma in cui era espressa una posizione contraria alla sua sul concetto di uguaglianza, e che qui lo Stagirita, in modo del tutto scorretto, ne fornisse una falsa versione.

Ma si tratta di un grossolano travisamento. In questo capitolo Aristotele non sta dando alcuna «interpretazione», e quindi non può neppure dare una «disonesta interpretazione». Egli semplicemente riporta quelle generiche e vaghe pretese di uguaglianza spesso avanzate in

politica, e indica come, a suo avviso, esse vadano limitate e specificate. Fin qui siamo certi. Ma, secondo me, è altresì probabile che nessun trattato contenente una dottrina «ben fondata teoreticamente» sia esistito; e, quand'anche fosse esistito e Aristotele ne fosse stato a conoscenza ma non l'avesse qui citato, questo non avrebbe fatto di lui un disonesto, perché nessuno ha il dovere di indicare le posizioni contrarie ogni volta che espone le proprie.

[9] *Chi dovrà essere sovrano? La massa del popolo, i ricchi, i buoni, l'uomo migliore o un tiranno? Ci sono obiezioni a ciascuno di questi casi.*

Aristotele si chiede chi *deve essere* sovrano in uno stato. Nel XIX secolo gli uomini si chiedevano chi *era* il sovrano in ciascuno stato. Concepivano il sovrano come il supremo uomo di governo che dava ordini agli altri ma non ne riceveva a sua volta. Si era imposto il modello militare, dove il soldato semplice prende solo ordini e non ne dà mai, la maggior parte dei graduati obbediscono ai superiori ma, a loro volta, comandano ai subalterni, e il comandante in capo impartisce ordini senza riceverne da nessuno. Per gli uomini del XIX secolo, il problema era trovare, in qualche stato contemporaneo, una figura corrispondente al comandante in capo, perché essi non ammettevano che uno stato non assomigliasse a un esercito e non avesse un sovrano. E anche se uno stato fosse intenzionalmente costituito proprio per non subire un tale potere, essi in ogni modo insistevano per trovarvene uno. Alla fine giunsero a conclusioni del tipo: «negli Stati Uniti sovrana è la maggioranza di due terzi degli Stati», che è una contraddizione in termini, perché sovrano è un pubblico ufficiale ma la maggioranza di due terzi non è un pubblico ufficiale.

Invece, il problema di Aristotele è chi *deve essere* sovrano. La giusta risposta è che *non deve* esserci un sovrano nello stato. Lo stato eccellente non ha un sovrano, ma si organizza in maniera tale che tutti i dirigenti diano ordini e li ricevano, allo scopo di difendere il cittadino dagli effetti corruttori che un potere senza controllo avrebbe sui governanti. Un'idea di tal genere non fu mai messa a fuoco dagli antichi Greci, benché Aristotele si avvicini molto ad essa nei capitoli che seguono.

C'è un secondo errore nella domanda: «Chi deve essere sovrano?»; consiste nel fatto che essa ne comporta una ulteriore: «Chi deve essere il capo esecutivo?». Questo implica che una costituzione dovrebbe comprendere una norma che automaticamente determina chi sarà sempre il capo esecutivo, come ad esempio: «il capo esecutivo sarà sempre il figlio maggiore del precedente capo esecutivo», oppure: «capi esecutivi saranno sempre i cinquemila uomini più ricchi». Ma nessuno vorrebbe norme di questo genere. Piuttosto è bene che la costituzione dia indicazioni su chi devono essere gli elettori del capo esecutivo e su quale sia la durata del suo mandato, una volta eletto, senza indica-

re con precisione chi si debba eleggere. In tal modo, la decisione degli automatismi delle procedure ricadrebbe sugli elettori dell'esecutivo, non sull'esecutivo stesso.

La risposta di Aristotele è in termini di legge, ma egli non la fornisce in questo capitolo, perché, in effetti, la legge non è fra le possibili risposte contemplate nella seconda affermazione. Essa viene avanzata alla fine ma, come le precedenti domande, viene archiviata come problematica. Di fatto, questo capitolo è un puro esempio di procedimento aporetico, che porta a un risultato negativo: esso suscita una questione, menziona alcune possibili risposte e a tutte muove obiezioni.

C'è una sottile ipocrisia in questo procedimento aporetico, perché Aristotele non pensa davvero che, come conseguenza di quel che ha detto, la legge possa essere accantonata. Anche il suo precedente argomento, contrario ad attribuire la sovranità ai «buoni», è probabilmente uno di quelli a cui egli dà scarso peso. Forse si era reso conto che i suoi ragionamenti contro la sovranità dei poveri o dei ricchi erano deboli, perché basati solo sul fatto che tali governanti possono agire ingiustamente, ed è vero che ogni governante, comunque eletto, può agire ingiustamente. Ma Aristotele è disposto ad accettare questa sottile ipocrisia pur di introdurci in un contesto di pensiero aperto e davvero sorprendente che ci permetta di ricevere più tardi la giusta risposta. In fondo, la sua è la finzione dell'insegnante che, per spingere i suoi allievi a riflettere su qualcosa, mostra di essere lui stesso perplesso. In questo senso è analoga alla scaltrezza, o «ironia», propria della didattica socratica, così come è descritta da Platone. In verità, la struttura logica è decisamente diversa, dal momento che qui non è neppure argomentata sillogisticamente.

[10] *La massa del popolo dovrebbe partecipare al potere deliberativo e giudiziario, ma non alle più alte cariche. La suprema autorità spetta alla legge.*

Il capitolo espone un argomento rilevante a favore della democrazia, valido tanto per la nostra democrazia quanto per quella di Aristotele. Lo Stagirita chiarisce quello che non va nell'affermazione che si dovrebbe lasciar governare gli esperti perché si tratta di un'arte o di una professione, e nessun'arte è posseduta dal popolo nel suo insieme. Egli non nega che governare sia un'arte, né il fatto che nessun'arte sia in possesso della maggioranza: al contrario, implicitamente, accetta queste tesi. Tuttavia sostiene che il pubblico talvolta è miglior giudice degli artisti e delle loro opere che non gli artisti stessi, e che questo vale tanto per l'arte di governare quanto per la musica.

In ogni caso Aristotele riduce il bene e il male, nella loro oggettività, ai termini di un atto di giudizio. Non fa uso dell'argomento che il pubblico ha il diritto di scegliere quell'artista che più gli piace, né sostiene mai che la gente ha titolo per scegliere i governanti che le da-

ranno il tipo di città che preferisce. Non può dire questo perché, secondo lui, il fine dell'attività di governo è fissato in maniera oggettiva, e quindi non è soggetto alla scelta di singoli individui, anche se nel libro V della *Politica* dà indicazioni per fondare e conservare qualsivoglia costituzione si preferisca.

L'argomento che il fruitore sa giudicare un prodotto meglio di chi l'ha realizzato è stato usato da Platone per far passare per ignoranti i pittori (*Resp.* X 601-2). Platone non sarebbe stato contento di sentirlo impiegato per lasciare alla gente comune la possibilità di scegliere e criticare i suoi governanti.

Come nel capitolo precedente, la discussione riguardante la legge è rimandata all'ultimo paragrafo ed è davvero esile, anche se qui un po' meno di prima. Aristotele, in ogni caso, enuncia con chiarezza l'importante principio che «la sovranità spetta alle leggi, quando siano ben poste». In altre parole, non dovrebbe esserci alcun pubblico ufficiale che non sia vincolato alle leggi; perfino la suprema autorità esecutiva dovrebbe essere sottoposta ad esse. Non è però chiaro perché Aristotele creda che ciò emerga dalla sua discussione.

Ad Atene, il rendiconto corrispondeva a un giudizio sui magistrati, alla scadenza del mandato, riguardo al loro operato durante l'esercizio delle loro funzioni e costituiva un tratto ordinario della costituzione. Ogni cittadino poteva denunciare alla commissione giudicante un pubblico ufficiale. Questa istituzione dimostra che gli Ateniesi avevano una grande sensibilità per la forza corruttrice del potere, e nello stesso tempo spiega perché Aristotele non senta particolarmente la necessità di insistere sul fatto che il potere corrompe. Egli ci dice, però, che gli Anziani di Sparta, che non erano sottoposti a questa procedura, concedevano favori in cambio di doni (1271 a 3-6).

Sarebbe interessante sapere perché le democrazie del XX secolo non hanno mai avuto una siffatta istituzione e se essa avrebbe giovato loro. Forse risulterebbe più facile di quanto non sia oggi perseguire i moderni pubblici ministeri, poliziotti e ministri degli interni per la loro condotta nell'espletare le rispettive mansioni. Quando un giudice inglese dice a una giuria che non deve tener conto se la polizia ha ottenuto le sue prove legalmente, sembra davvero che qualcosa non vada. D'altra parte il popolo di Atene esercitava «una vera e propria tirannia sui propri funzionari» (Glotz, p. 268); e Tucidide era convinto che l'esercito ateniese in Sicilia era andato incontro alla distruzione perché Nicia pensava che sarebbe stato incriminato se si fosse ritirato (VII 48).

[11] *La giustizia politica è l'uguaglianza nell'esercizio del comando non in ragione della ricchezza o della nobiltà o della condizione di liberi cittadini, ma dell'apporto che uno dà alla sua città.*

Questo capitolo riprende, con minor precisione, l'asserto di III 9,

che il buono stato di un governo consiste nella «virtù politica» (1283 a 20). Il principio che «la giustizia» è «l'interesse comune» suona molto più liberale rispetto a quello che stabilisce come fine della città la buona vita, dove «buono» rimanda al significato di virtuoso. Insomma, il fine della città è che ognuno tragga qualche vantaggio, oppure che ognuno diventi virtuoso, o ambedue le cose? Aristotele non decide esplicitamente su questo punto. Però quasi sempre scrive come se pensasse che il fine della città fosse che ognuno sia virtuoso. La teoria che la giustizia è l'utile della collettività, per quanto più di una volta ribadita, ha soprattutto la funzione negativa di condannare una parte politica allorché usa il potere per i propri interessi. Quando Aristotele si esprime in termini positivi, tale principio è superato dalla dottrina che scopo della città è il bene o la vita virtuosa.

[12] *I princìpi a cui gli uomini si appellano per pretendere il comando sono tutti scorretti, perché, qualunque di essi si adotti, ne consegue che, se un partito o un individuo si trovi al livello più alto rispetto ad esso, assume il diritto di governare da solo. La difficoltà è ancor più grave quando si ritenga che la legittimazione del potere sia nella virtù. Se c'è un uomo il cui valore morale supera di gran lunga quello di tutti gli altri, è ridicolo fare delle leggi per lui. Le leggi sono per gli uguali, e lo scopo dell'ostracismo nelle città democratiche è quello di sbarazzarsi di chi ha più potere di tutti. Il problema riguarda ogni costituzione, comprese quelle buone. In un certo senso si potrebbe dire che, quando qualcuno eccelle in valore, non resta altro che farlo re e obbedirgli di buon animo.*

In III 10-2 Aristotele sembrava piuttosto restio e dubbioso circa il modo di presentare l'autorità della legge: questo è vero, nel complesso. Ma ammette una possibile eccezione: l'uomo che eccelle in virtù al punto da non essere neppur comparabile con il resto dei cittadini, come fosse un dio fra gli uomini. Egli è convinto che sarebbe ridicolo e impossibile imporre il potere della legge ad un uomo simile. L'unica cosa da fare sarebbe nominarlo re e obbedirgli di buon grado. Aristotele ha qui in mente un sovrano assoluto non soggetto ad alcuna legge costituzionale.

C'è una serie di domande che vorremmo rivolgere ad Aristotele su questo punto: un uomo siffatto ha mai visto la luce? Si tratta forse di Alessandro? Come comportarsi se alcuni cittadini dicessero che un tale uomo è comparso fra noi e altri negassero questo fatto? E che fare quando dei cittadini, che credevano di avere a disposizione un uomo così e l'hanno eletto sovrano a vita, a un certo punto si sono convinti che non è poi questo grand'uomo che pensavano? E che fare alla sua morte? Tornerà automaticamente in vigore la costituzione precedente? Purtroppo non c'è nulla che ci faccia capire come Aristotele avrebbe risposto.

Senza dubbio, però, questo è un convincimento stabile e sincero di Aristotele, non un argomento introdotto solo per indurci a pensare. È probabilmente incompatibile con altre sue convinzioni; ma Aristotele ebbe una venerazione o, per lo meno, un'ammirazione e un reverenziale rispetto per qualche uomo corrispondente a un ideale di superiore intelligenza o «magnanimità», che «pretende grandi onori e ne è degno» (*Eth. Nic.* IV 3). Aristotele non intende prenderci in giro e neppure sbalordirci, né qui né nella sua presentazione dell'uomo magnanimo fatta nell'*Etica*.

[13] *Ci sono cinque tipi di regalità: 1) quella spartana, ossia una sorta di potere militare trasmesso per via ereditaria e permanente; 2) quella barbarica, cioè un potere ereditario, dispotico, ma conforme alla legge; 3) la tirannide elettiva (esimnetia); 4) il regno degli eroi, che era legale, tradizionale e basato sul consenso; 5) la signoria di un uomo che controlla ogni cosa, come se la città fosse un suo possesso personale.*

In III 6-7 Aristotele distingueva la costituzione in sei generi. Qui procede alla partizione di uno di questi sei, vale a dire della regalità, in cinque sottospecie. La suddivisione si presenta all'improvviso e sembra rompere il filo del ragionamento, anche perché si direbbe priva di metodo. Sono trattate quattro costituzioni, la cui descrizione è poi ripresa brevemente in un ordine diverso, senza nessun evidente motivo. Alla fine se ne descrive una quinta.

Nel libro successivo sono classificate le altre costituzioni, anch'esse senza metodo. Aristotele trova cinque (o quattro) sottospecie della democrazia, quattro dell'oligarchia, quattro dell'aristocrazia e tre della tirannide, mentre non opera suddivisioni del «governo costituzionale». Così alla fine abbiamo ventuno o ventidue specie di costituzione.

Sussiste una differenza evidente tra la prima classificazione di III 6-7 e le successive suddivisioni. La prima era logica e operata secondo due principî di distinzione chiaramente espressi: una in due parti e l'altra in tre, così da dare, per effetto di moltiplicazione, sei costituzioni; e questa divisione era proclamata, in linea di principio, completa.

Le suddivisioni, d'altra parte, sono empiriche, non logiche. Aveva torto G. Glotz nel dire (nella sua eccellente opera *La Cité Grecque*, p. 80) che la suddivisione aristotelica dell'oligarchia è puramente logica e perciò artificiale. Egli stesso smentisce questo accidentale errore fornendo copiose illustrazioni delle sottospecie aristoteliche dell'oligarchia. In verità, Aristotele va descrivendo le differenze che ha osservato. Se il risultato è esauriente, è perché Aristotele ha constatato di persona ogni cosa e non perché alcuni concetti sono stati ripartiti secondo logica. Invece, noi che non abbiamo avuto l'esperienza di Aristotele, ma possiamo solamente servirci delle sue descrizioni, talvolta non siamo in grado di cogliere con chiarezza la differenza tra quelle che egli

presenta come distinte sottospecie. Il caso più eclatante è la sua presentazione delle medesime due forme, qui, come espressione della regalità e, in IV 10, come espressione della tirannide.

L'ambivalenza di queste ultime, ad un tempo appartenenti alla regalità e alla tirannide, costituisce anche la prova più evidente che Aristotele, nel formulare queste suddivisioni, trascura e non tiene conto dei principî della sua originaria classificazione. Nulla si dice della questione se il governante governa a vantaggio proprio o della collettività, che pure era uno dei due principî originali. Anche il principio uno-pochi-molti sembra essere quasi dimenticato in alcune descrizioni delle democrazie. Ad Aristotele piace operare ripartizioni, ma non rispettarle!

Abbiamo pertanto la netta impressione che si tratti soprattutto di una divisione platonica, piuttosto concettuale, cui è stata sovrapposta una suddivisione più storica ed empirica, che produce in ultima istanza una considerevole incoerenza. È un argomento a favore della teoria di W. Jaeger – nel suo *Aristotele* – che il pensiero di Aristotele sia diventato via via più empirico col passare degli anni.

Appare chiaro dall'inizio del capitolo seguente che la quinta sottospecie della regalità è una «monarchia assoluta»; e da 1287 a 9 si evince che «la monarchia assoluta... è quella in cui il re governa ogni cosa a suo piacimento». Aristotele intende che il «monarca assoluto» non è vincolato da alcuna legge (cfr. 1287 a 3).

Quale di queste suddivisioni della regalità sarebbe l'unica in grado di rappresentare il «dio tra gli uomini» del capitolo precedente? Deve essere la quinta: ma Aristotele non lo dice.

[14] *È meglio essere governati dall'uomo migliore oppure dalle leggi migliori? L'uomo migliore dovrebbe promulgare alcune leggi. Le questioni che la legge non può dirimere sono nel complesso risolte meglio da una pluralità di uomini buoni che da un singolo.*

Eccoci ad un capitolo veramente aporetico. Aristotele, con un atteggiamento elusivo che Platone non ha mai avuto, rifiuta di dirci a che cosa bisogna credere. Dopo aver sollevato il suo problema (1286 a 9), lo Stagirita riferisce un argomento spesso usato a difesa del governo dell'uomo migliore (1286 a 9-16); poi risponde ad esso (1286 a 16-20) in un modo che probabilmente corrisponde meglio alla sua opinione, anche se ciò difficilmente si combina con la sua raccomandazione, espressa altrove, del «dio tra gli uomini». Riprende poi l'argomentazione in favore del governo di un solo uomo, che sia il migliore (1286 a 20-1). Infine, Aristotele ci offre quella che assomiglia alla conclusione che egli trae da questo dibattito (1286 a 21-4): l'uomo migliore, una volta al potere, dovrà in ogni caso promulgare leggi, ma non dovrebbe sentirsi vincolato da leggi sbagliate. Questo è congruente con la sua raccomandazione del «dio tra gli uomini». In seguito, però, dedica il

resto – e la maggior parte – del capitolo ad argomentare contro la regalità! Che cosa dobbiamo, dunque, pensare? Posso solo immaginare la sua replica: «Pensateci voi stessi. Io ho preso in considerazione questo argomento, come ho annunciato di voler fare in 1286 a 6, e ho illustrato i problemi che esso solleva».

La proposizione se sia «meglio essere retti dal miglior governante o dalle migliori leggi» è mal posta se presa alla lettera, dal momento che il termine «governati» ha un significato differente in «governati da un uomo» e in «governati da una legge». Le due alternative non sono incompatibili; un individuo può essere, infatti, governato allo stesso tempo da un uomo e dalle leggi (e quasi sempre avviene così). Le alternative incompatibili sono: essere governati da uno che è soggetto alla legge nell'esercizio del suo potere ed essere governati da uno che non è soggetto alla legge, ma può fare quello che vuole. Questo è quasi certamente il punto di vista di Aristotele, e il modo in cui lo esprime è quello di uso più corrente e nel nostro capitolo non è fonte di errore.

Sembra siano implicite alcune connessioni tra il governo della legge e il governo della maggioranza. Noi passiamo con estrema facilità dal primo al secondo. Ambedue si oppongono al governo di un solo individuo, e Aristotele scrive come se le due opposizioni fossero la stessa cosa. Tuttavia nel libro IV riconosce una forma di democrazia priva di leggi.

All'inizio del capitolo sembra che finalmente si stia arrivando al governo della legge, ma ancora una volta questo tema va a perdersi. Aristotele oppone il governo del singolo uomo virtuoso non solo a quello della legge, ma anche a quello di molti uomini virtuosi; e, nel corso del capitolo, quest'ultima opposizione presto allontana la sua attenzione dalla prima.

Aristotele afferma che il governo di molti virtuosi è migliore rispetto a quello del singolo uomo virtuoso, e quindi sembra tacitamente abbandonare la dottrina di III 13 (quella secondo cui noi tutti dovremmo riconoscere di buon grado il «dio tra gli uomini» come nostro re, qualora egli si faccia innanzi) e ritornare alla sua posizione di III 11, secondo la quale molti individui di non eccelso valore costituiscono un potere sovrano migliore rispetto a quello di pochi uomini virtuosi.

Ora l'argomento principale a favore di questa dottrina è che una consistente quantità è meno soggetta a corruzione. Il tipo di corruzione che Aristotele ci porta ad esempio è l'essere vinto «dall'ira o da un'altra passione analoga». Aristotele non condivide la nostra attuale tendenza a identificare la corruzione con la venalità, che in realtà è solo una delle specie di corruzione. Se, al giorno d'oggi, un uomo afferma: «l'amministrazione civile è corrotta», la gente pensa che si vende per denaro; ma esistono altri tipi di corruzione, anche peggiori della venalità, ed erano questi che Acton aveva in mente quando scriveva che «il potere tende a corrompere e il potere assoluto è assolutamente

corruttore». Un'altra considerazione è che, se noi optiamo per il governo di un singolo uomo virtuoso, il problema della successione prima o poi farà in modo che quell'unico governante non sia più un uomo virtuoso. Nessuno di questi argomenti è stato addotto in III 11, e quelli forniti lì non sono ripresi nei nostri passi.

Anche il ragionamento che ora Aristotele va sviluppando *contro* tale posizione è differente. Qui è che i molti avranno contrasti che il singolo individuo non avrà. In III 11 la tesi era che solo un altro uomo di stato potesse giudicare adeguatamente l'operato di un uomo di stato e che l'elezione e il controllo dei funzionari – che rappresenta il momento cruciale – non potessero essere affidati a un cittadino qualunque.

[15] *È stato argomentato che il governo della legge è preferibile a quello di qualsiasi singolo cittadino, dal momento che la legge è ragione priva di desiderio, e che, mentre è ovvio che i funzionari abbiano l'ultima parola nel dirimere certe questioni che la legge non può risolvere, ogni funzionario fa buone scelte se è stato educato dalla legge.*

Questo capitolo nel suo complesso costituisce un argomento a favore del governo della legge e contrario al governo di un sovrano assoluto. In primo luogo esige il governo della legge solo tra eguali (1287 a 12), ma in seguito adduce argomenti contro la monarchia assoluta che in effetti si applicano a ogni società. Nel nostro testo la legge è considerata come un mezzo (1287 b 4). Perché mai? Forse perché l'obbedienza ad essa produce uno stato di cose intermedio tra A che ottiene troppo a spese di B e B che ottiene troppo a spese di A. La legge è qui considerata anche come naturale (1287 a 11, 12, 13), e perciò non è ridotta a mero prodotto umano ma, in un certo senso, a qualcosa che si erge di fronte all'uomo, come suo maestro piuttosto che sua creatura, come Dio o Ragione, e come se parte della sua origine risiedesse nelle consuetudini più che nelle parole (1287 b 6).

In questo capitolo Aristotele non dice se egli stesso condivideva queste opinioni, ma mette l'intero capitolo nella forma di un resoconto di opinioni di certe altre persone. Filmer, che sosteneva la regalità assoluta, faceva accuratamente notare che il capitolo non adotta questi argomenti contro la regalità, ma si limita a riferirli. Al contrario, chi sostiene il governo costituzionale tende a presupporre che Aristotele condivida quello che qui riferisce, ma evita di aggiungere che egli non dice qui di condividerlo.

Ritengo degno di nota che Havelock (cap. XII) non abbia fatto uso di questo capitolo nel suo tentativo di ricostruire il liberalismo greco a partire dai resoconti forniti da Aristotele nella sua *Politica*. La legge, dal mio punto di vista, è qualcosa che non deve mancare se vogliamo godere dei benefici di un governo e nel contempo rimanere *liberi* dall'oppressione dei nostri governanti: io, quindi, includo in ciò che

intendo per «liberalismo» la pretesa che i nostri governanti siano vincolati da pubbliche leggi. Per questo, se cercassi notizie sui «liberali» greci nelle pagine di Aristotele, includerei necessariamente questo capitolo, in quanto è per intero dedicato a segnalare l'esigenza che i governanti siano vincolati dalla legge. L'uso del termine «liberalismo» che fa Havelock deve essere diverso dal mio.

E ciò, a mio giudizio, perché il concetto di legge sotteso a questo capitolo è in contrasto con la concezione di essa attribuita da Havelock ai suoi – ahimè mitici – «liberali». Mentre i pensatori qui citati da Aristotele considerano la legge come naturale, i «liberali» di Havelock sono fermamente convinti che legge non sia natura, bensì «una convenzione umana storicamente in atto, [e che] non ci sia un'unica legge o un organismo di leggi, ma solo un'infinita serie di adattamenti e integrazioni, [e che], a rigore, non possa esistere alcuna legge che non sia democratica» (p. 402).

Ma Aristotele, personalmente, considera la legge come naturale o come convenzionale? Il problema è di difficile soluzione perché l'unico termine che usa per indicare la legge – cioè *nomos* (νόμος) – ha anche altri due significati, vale a dire: 2) «convenzione» e 3) «opinione generale». Come chiunque altro, egli oppone *nomos*, nella terza accezione di «opinione generale», alla natura nel senso dei fatti che realmente sono (per es. *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 16: «Il buono e il giusto danno l'impressione di esistere solamente nell'opinione generale e non in natura»). Inoltre, come tutti, Aristotele talvolta oppone *nomos*, nella seconda accezione di «convenzione», alla natura, specialmente in *Eth. Nic.* V 7, 1134 b 18 sgg., dove afferma che alcune delle nostre regole di giustizia implicano un elemento convenzionale, ma altre sono naturali. Per quanto concerne *nomos* nella prima accezione di «legge», penso che non ci sia alcun luogo in cui egli lo opponga alla natura. È degno di nota che dedichi più di una pagina a discutere se sia saggio modificare le leggi (*Pol.* II 8), senza opporre in alcun modo la legge alla natura. D'altra parte, ritengo anche che non si trovi nessun passo in cui Aristotele dichiari esplicitamente, e come sua personale idea, che la legge in sé è naturale. Il pensiero che più si avvicina a questo (ma che non è poi così vicino) è il suo assunto che la legge non è analoga all'arte (1269 a 19-20).

Ritengo che, se la questione fosse stata posta a lui, avrebbe risposto che, se pure alcune leggi sono indubbiamente contro natura e cattive, è profondamente naturale che la legge debba esistere ed essere sovrana nelle città degli uomini. A mio giudizio, avrebbe detto che la naturalità della legge consegue dalla naturalità della città, da lui esplicitamente e diffusamente affermata (*Pol.* I 2, cf. 1278 b 19: «l'uomo è per natura un animale politico»). Perfino la città governata da un «dio tra gli uomini» (credo che avrebbe aggiunto anche questo!) naturalmen-

te rivela il governo della legge, dal quale solo il «dio» stesso sarebbe esente. Nei suoi *Topici* egli muove obiezioni alla proposizione: «la legge è una misura o un'immagine della giustizia naturale» (140 a 7), ma solo perché «misura o immagine» è peggio che metaforica, dato che egli probabilmente accettava il nesso della legge con la giustizia naturale. Nella *Retorica* afferma, come tesi propria, l'esistenza di una legge comune che è in accordo con la natura (1373 b 6, cfr. 1375 a 32).

[16] *Eppure, se un uomo eccelle in virtù a tal punto da superare tutti gli altri, egli dovrebbe essere re. La sua educazione sarà praticamente la stessa dell'uomo buono.*

In questi capitoli (17-8) Aristotele non riporta più le opinioni degli altri, ma esprime direttamente la propria, all'inizio con qualche esitazione («ma forse...») e poi con fermezza («da quanto abbiamo sostenuto risulta con chiarezza che...»). Ne risulta che è contrario al principio di uguaglianza del potere politico in tutti i luoghi e in tutti i tempi. La semplice e indiscriminata richiesta di uguaglianza politica oggi dovunque diffusa, al pari della nostra semplice e indiscriminata richiesta d'indipendenza estera e di democrazia interna – anch'essa oggi onnipresente –, a lui parrebbe non tener conto delle reali differenze sociologiche tra popolo e popolo, che la renderebbero priva di senso. Differenti tipi di popolazione richiedono diversi tipi di costituzione. Non mancano certamente popolazioni a tal punto simili e uguali che l'uguaglianza nel governare e nell'essere governati sarebbe per loro la cosa migliore. Aristotele le definisce popolazioni «destinate a un governo costituzionale», intendendo probabilmente che nel loro caso la giusta costituzione è il «regime costituzionale» in senso stretto; e le descrive come quelle «in cui per natura nasce gente predisposta ad associarsi, capace di obbedire e comandare in ossequio a una legge che affida le cariche ai ricchi secondo il loro valore». Suppongo che intenda un corpo sociale abbastanza numeroso in rapporto alla popolazione, in una percentuale paragonabile ai cittadini di Atene con diritto di voto.

All'altro estremo – egli ritiene – esistono certamente popolazioni «predisposte alla monarchia, che per loro natura riescono a generare una stirpe di virtù eccelsa nella gestione del potere politico». Probabilmente qui Aristotele pensa ad una entità molto più piccola in rapporto all'intero, forse una singola famiglia istruita in una popolazione di umili contadini. Tra gente siffatta, quando a un uomo «capiti di distinguersi nella virtù tanto da superare quella di ogni altro», sarà giusto per lui essere re per sempre, per il medesimo principio di giustizia a cui si appellano i partigiani dell'uguaglianza.

Di conseguenza, l'idea che è derivata dalla sua posizione aporetica in III 13 – vale a dire che per alcune società la monarchia assoluta è la migliore costituzione – in III 17 viene definitivamente adottata. Non è

che Aristotele rifiuti le argomentazioni, nel frattempo sviluppate, a favore dell'uguaglianza e del governo della legge, perché anch'esse hanno indubbiamente il loro tempo e la loro collocazione, che senza dubbio includeva Atene. Quello che egli rifiuta è il principio generale che esista una sola giusta costituzione, la stessa per tutti i popoli e per tutti i tempi, indipendentemente dalle caratteristiche specifiche della loro società e cultura e dalle circostanze. Avremmo preferito che lo avesse dichiarato qui esplicitamente. Invece ne parla con una certa chiarezza solo nel libro successivo, in particolare in IV 12.

La monarchia che qui ha in mente è la monarchia assoluta, senza i vincoli della legge: «per uomini di questa levatura non c'è legge: sono essi stessi la legge. E sarebbe ridicolo che qualcuno si mettesse a legiferare sul loro conto» (III 13, 1284 a 13). Due aspetti della concezione aristotelica delle leggi hanno contribuito a formare questo punto di vista: 1) secondo Aristotele, la legge è maestra di moralità (per es. 1280 b 12); ma non si può educare moralmente una persona che è già perfettamente buona; 2) la legge è essenzialmente una faccenda che riguarda coloro che sono uguali (1284 a 12; meno chiaramente, 1287 a 12-8), per cui è inapplicabile a questo «dio tra gli uomini», che segna il vertice della disuguaglianza.

Aristotele ha ragione nel dire che differenti società richiedono diversi assetti costituzionali, e che ci sono società che richiedono la monarchia, o almeno così è stato in passato. In un lontano passato, quando la supremazia era degli Inglesi, che riconoscevano questo principio, il nostro mondo era migliore rispetto a quello attuale, guidato dai Russi e dagli Americani, accomunati dalla convinzione che tutte le società richiedano il medesimo assetto costituzionale, benché ovviamente abbiano idee diverse su quale esso debba essere.

Aristotele, comunque, sbaglia nel pensare che ogni società richieda sempre un uomo al potere che non sia vincolato dalla legge. Che tutti siano soggetti alla legge, compreso lo stesso uomo che detiene il potere, è qualcosa che noi dobbiamo pretendere in ogni tempo e luogo, ed è forse la sola pretesa che ha legittimità e valore universale. Aristotele non dà il dovuto peso alla tesi che il potere corrompe, sicché è improbabile che l'uomo migliore rimanga il migliore se non esiste una legge a controllarlo. Anche se questo argomento non è tra quelli che riporta in III 16, egli ne era tuttavia consapevole, dal momento che in VI 4, 1318 b 40 scrive: «è certamente un vantaggio essere costretti alle regole e non poter fare tutto quello che si vuole, perché la licenza di agire a proprio piacimento non permette di controllare la stoltezza che si annida in ogni uomo».

È deludente scoprire che Aristotele ammette un'eccezione al governo della legge, anche se si tratta di un'eccezione che difficilmente si realizza nella politica reale. Se noi crediamo nell'autorità della legge, sia-

mo indotti a guardare ad Aristotele come al fondatore di tale dottrina, a conferma del nostro convincimento. Ma il primo a propugnare una grande idea spesso conserva molte idee vecchie e incongruenti con essa, e perciò provoca disappunto nei futuri lettori, quando giungono a lui come alla sorgente dell'idea che apprezzano, comprendendone le implicazioni molto più chiaramente di quanto abbia fatto il suo primo patrocinatore. L'ammiratore della descrizione kepleriana del moto dei pianeti può facilmente essere deluso dalla lettura dello stesso Keplero.

Aristotele sbaglia anche nel ritenere che la legge sia solo per gli eguali. La legge è allo stesso modo essenziale per gli eguali e nei rapporti fra eguali e ineguali, se essi vogliono godere di una qualche pace, o almeno di una pace soddisfacente. È più importante che i genitori obbediscano alla legge nei rapporti con i loro bambini piuttosto che nei rapporti con altri genitori; è più importante che il forte obbedisca alla legge nel trattare con il debole piuttosto che con chi è forte come lui.

La legge in sé comporta solo un tipo minimale di uguaglianza: ognuno di quelli cui la legge si applica sia vincolato dalla legge nella misura in cui essa a lui si applica e da lui debba essere osservata: questo significa «uguaglianza davanti alla legge». Sotto ogni altro aspetto, l'autorità della legge è compatibile con l'ineguaglianza: per esempio, non esige che il povero paghi un'imposta sul reddito uguale a quella del ricco.

LIBRO IV

[1] *La scienza che si pone il problema di 1) quale sia la costituzione migliore deve anche chiedersi: 2) quale costituzione si addice a una data città, 3) come ciascuna costituzione possa essere istituita e preservata, 4) quale sia più confacente a tutte le città, 5) quanti tipi di costituzioni esistano, e infine 6) quali siano le leggi migliori e quali leggi si adattino a ciascuna costituzione.*

Il libro precedente si conclude con il seguente proposito: «bisogna impegnarsi a trattare della migliore costituzione». Questo libro, però, non parla della costituzione migliore, e sembra implicare (nel primo paragrafo del secondo capitolo) che la costituzione migliore sia già stata trattata. Di fatto, la formula aristotelica della costituzione migliore giunge alla fine della *Politica*, nei libri VII-VIII. Questa strana incoerenza ha condotto a molti riordinamenti editoriali dei libri, che a loro volta hanno fatto crescere la confusione. Partendo dal testo che abbiamo, è impossibile produrre un'ordinata sequenza che costituisca un intero unitario, e pertanto dobbiamo sforzarci di trarre il massimo insegnamento dalle idee di Aristotele così come ci sono effettivamente presentate.

Egli intende la politica come una «scienza» o un'«arte» o un'«abilità» o una «filosofia» (1282 b 14-23) o «un sapere» (1289 a 12). Nella sua *Etica* la considera pure come la suprema scienza pratica o saggezza pratica: essa permette all'uomo di agire bene, e l'agire bene è lo scopo della vita. Qui invece Aristotele si considera come uno che introduce e propugna un'importante estensione del campo della politica. Egli afferma che questa scienza, sebbene progettata per essere pratica, di fatto non è mai stata proficua dal momento che si è limitata a inventare utopie, e le utopie non possono realizzarsi nelle città normali. Alla ricerca dell'utopia Aristotele si propone di aggiungere altre cinque questioni, la cui soluzione sarà molto più direttamente utile agli uomini di stato nell'esercizio della loro funzione o ai fondatori delle città.

L'ambito e la natura della scienza, insieme con la sua suddivisione in scienze molteplici, è uno dei temi su cui Aristotele è insuperabile

maestro. Dal suo punto di vista il mondo è fatto di «tipi» o «generi»: ognuno di questi «generi» richiede uno studio separato, dal momento che possiede suoi principî peculiari. Non si possono esporre in modo soddisfacente tutti i «generi» a partire da un singolo insieme di principî: nel supporre che ciò fosse possibile consisteva l'errore fondamentale della dialettica platonica. Inoltre, in molti campi il metodo sarà differente: la dialettica platonica era in errore nel proporsi come unico metodo adeguato per tutti gli studi. Ne consegue che la conoscenza si divide in più settori, ciascuno dei quali rappresenta lo studio di un singolo genere e richiede una ricerca separata (nel caso della politica, questo genere è la costituzione). In tal senso, l'odierna università di lingua inglese con i suoi numerosi «dipartimenti» è un'idea pienamente aristotelica.

Quest'idea ha certamente i suoi inconvenienti ed è suscettibile di abusi. Non dobbiamo incolparla della progressiva e reciproca estraniazione degli studenti, dal momento che questo sembra un carattere del progresso e della particolarizzazione della scienza. La si deve, invece, incolpare delle occulte guerre territoriali che oggigiorno sono in atto nelle università, e del triste presupposto, spesso riscontrabile nei nostri allievi, che nessuno sia autorizzato a parlare, o anche a studiare, in più di un dipartimento.

Aristotele, però, non avrebbe voluto nulla di ciò. Egli stesso fondò molti centri di studio e scrisse in molti campi. Disse che la scienza deve essere divisa, ma non disse mai che pure gli scienziati debbano esserlo. Queste sue osservazioni sulla scienza della politica sono decisamente fruttuose: consistono nell'indicare nuove e promettenti linee d'indagine, che egli poi riprende nei libri IV-VI. Ora, per la prima volta, la politica teorica diventa quello che la prassi politica è sempre: «un'arte del possibile». Aristotele considera sé stesso come un soccorso alle costituzioni in vigore (1289 a 6).

Questo desiderio di venire in aiuto è connesso con la sua riluttanza ad adottare principî politici e con la sua preferenza a limitarsi all'esposizione di principî politici altrui. Aristotele, nel suo intimo, è un medico: piuttosto che buttarsi nella mischia, si prenderà cura dei feriti e suggerirà in che modo possa essere raggiunta la pace.

[2] *In una scala di valore decrescente le costituzioni sono: regno, aristocrazia, «regime costituzionale», democrazia, oligarchia e tirannide. Elenco degli argomenti da trattare: 1) Quali sono le differenze nelle costituzioni? 2) Qual è la più disponibile e desiderabile, dopo la costituzione migliore? 3) Esiste una costituzione aristocratica idonea per la maggior parte delle città? 4) Quali costituzioni si adattano a quali persone? 5) Come dovrebbe essere instaurata ogni costituzione? 6) Quali fattori distruggono o preservano le costituzioni?*

Aristotele dispone le proprie sei costituzioni secondo un ordine di merito, e osserva che «questa classificazione era già stata fatta da uno dei miei predecessori, ma secondo un'altra prospettiva». Questo ha fatto pensare agli studiosi di Platone a un passo del *Politico* (302-3), che però nella sostanza non differisce da Aristotele nel particolare da lui menzionato: lì Platone, come Aristotele qui, considera l'oligarchia una forma che non è mai buona. Aristotele, quando scriveva, forse non si ricordava la fonte, e forse nella memoria apportò una leggera modifica a proprio personale vantaggio, come la mente umana è incline a fare. Il *Politico* è un dialogo che Aristotele non menziona mai per titolo o per autore.

Abbiamo qui un secondo elenco di questioni sulla politica, che trova una corrispondenza molto imprecisa con la serie del capitolo precedente: inoltre nessuna delle due liste corrisponde in senso stretto a quanto Aristotele effettivamente asserisce nel resto del libro.

[3] *Ogni città è costituita da più di una parte. Di queste parti, talvolta tutte partecipano al governo, talvolta solo una minoranza, talvolta ancora la maggioranza. Ciò inevitabilmente produce una pluralità di tipi di costituzione, e non solo due, come di solito si pensa.*

[4] *La democrazia si realizza quando i cittadini liberi e poveri, che sono in maggioranza, detengono il controllo del governo. Ciò varia in relazione alla classe di persone che predominano. Il primo tipo è il tipo "egualitario", dove né i bisognosi né gli abbienti hanno la supremazia, ma si trovano entrambi sullo stesso piano. Ci sono tre tipi intermedi. Il quinto e ultimo si verifica quando è sovrana la massa e non la legge. Qui emergono i demagoghi.*

Eccoci ad un capitolo straordinariamente privo di metodo. Aristotele prima si preoccupa di definire la democrazia, un argomento che ha già preso in considerazione in III 7-8. Quindi propone un metodo generale per suddividere le costituzioni, che viene esposto attraverso un'analogia biologica degna di nota: esiste (possiamo supporlo?) un certo numero di parti che ogni animale deve avere e un certo numero di forme che ciascuna di queste parti può assumere; di conseguenza, se prendiamo tutte le possibili combinazioni tra queste forme e queste parti, avremo tutti i (possibili? effettivi?) tipi di animali. Aristotele, il grande maestro nella descrizione empirica delle specie, sembra qui suggerire che egli potrebbe essere giunto a individuare queste specie senza neanche procedere a una osservazione degli animali, ma solo per via di una suddivisione puramente logica.

Poi comincia ad applicare tale metodo elencando le parti di una città. Questo lo conduce a considerare il tentativo di Platone di fare lo stesso nella *Repubblica*, in una digressione che lo porta a omettere di

conteggiare la sua sesta parte, e a lasciare dubbi sul preciso contenuto di essa. Dopo aver fatto enigmaticamente riferimento alle parti come «abilità» (1291 b 2), di cui più d'una può appartenere alla stessa persona, parla come se avesse incluso gli abbienti e i poveri nella sua lista di parti (1291 b 8), cosa che in verità non ha fatto, per lo meno non citandoli col loro nome. In seguito, fornisce una lista delle possibili specie di «popolo» (δῆμος), che non ha corrispondenza con la precedente lista delle parti di una città. Infine, distingue cinque tipi di democrazia, ma senza attingere esplicitamente all'una o all'altra delle sue liste.

La suddivisione della democrazia è molto breve e oscura. Noi possiamo probabilmente suggerire che i primi due tipi sono quelli che agiscono nel rispetto della legge, sebbene Aristotele non ce lo dica. Ma non possiamo vedere alcuna chiara differenza tra la prima, la terza e la quarta forma; e la seconda, terza e quarta forma sembrano molto meno reali della prima e dell'ultima.

Nonostante questa esasperante assenza di metodo, il capitolo è interessante per le sue acute osservazioni sociologiche, che richiamano l'ottavo libro della *Repubblica* di Platone.

In questi passi Aristotele per la prima volta introduce la nozione di libertà in connessione con la definizione di democrazia. Riferisce, sia qui (1291 b 35) sia altrove (VI 2), la posizione dei democratici secondo cui la democrazia garantisce maggiore libertà di ogni altra costituzione. Probabilmente lui stesso non è d'accordo, ma non si preoccupa di dirlo. Gli preme, piuttosto, affermare che la democrazia non può definirsi solo per mezzo della libertà: la parola democrazia non indica solo la costituzione dove i liberi hanno la sovranità (1290 b 1); designa qualcosa di molto più specifico, ossia la costituzione nella quale i cittadini che sono sia liberi sia poveri formano la maggioranza sovrana (1290 b 18; in 1294 a 10-20 Aristotele giunge quasi ad equiparare la libertà all'indigenza).

Il primo tipo di democrazia trattato in questo capitolo «deve il suo nome innanzitutto all'uguaglianza» (1291 b 30-9); esso però è destinato a scomparire nei capitoli seguenti e a non essere ulteriormente menzionato. Da questo momento in poi, Aristotele riconosce solo gli altri quattro tipi di democrazia, i quali, così come sono descritti, non hanno nulla a che fare con l'uguaglianza; sotto questo aspetto, si accordano meglio con le sue discussioni sulla definizione generale di democrazia (III 7-8 e IV 4, 1290 a 30-b 20), perché anche in esse non c'è nulla riguardo all'uguaglianza. Se ne deduce che l'uguaglianza non è rilevante nella concezione aristotelica della democrazia.

La spiegazione di questa quasi totale assenza di uguaglianza dalla concezione aristotelica di democrazia sta probabilmente nel fatto che Aristotele considera quest'ultima da un punto di vista letterale, come sovranità di un popolo, e un popolo, per quanto lo si concepisca in

senso ampio, non è uguale all'intera popolazione. Qui si trova un altro aspetto per cui la democrazia di Aristotele corrisponde più alla dittatura del proletariato dei paesi dell'Est che all'uguale partecipazione di ciascuno al governo propria dell'Occidente.

È probabile, comunque, che nell'antica Grecia qualcuno abbia prefigurato la concezione occidentale della democrazia come uguale partecipazione di ciascuno al governo, altrimenti Aristotele non avrebbe menzionato questo tipo di democrazia nemmeno una volta. Qualcuno si stava muovendo verso l'idea di un governo non di uno solo né di pochi, né di una maggioranza comunque estesa, ma di tutti; e, per esprimere quest'idea, faceva uso di un linguaggio improprio, come i pensatori originali sono spesso costretti a fare.

Non è facile comprendere come la seconda forma di democrazia sia realmente tale in qualche senso. Essenziale alla definizione aristotelica di democrazia è che a governare siano i poveri. Tuttavia, nella sua seconda specie di democrazia «le cariche sono attribuite sulla base di un certo censo» (1291 b 39). Viene specificato che il censo richiesto sia basso, ma il fatto stesso che ci sia implica che alcuni poveri debbano essere esclusi. Si parla solamente delle alte cariche? In apparenza no, dal momento che, più avanti, nel descrivere un tipo di democrazia che sembra analogo a questo, Aristotele afferma che chi partecipa della sovranità «dispone di risorse misurate» (1291 b 26). Pare che, per prendere parte al governo in questo tipo di democrazia, si debba essere poveri, ma non troppo!

Ciò che autorizza Aristotele a considerare una tale costituzione come una democrazia è, probabilmente, il fatto che ogni δῆμος greco nell'esercizio del potere abbia avuto sotto di sé un esteso corpo di persone escluse dall'attività politica, in particolare gli schiavi, i liberti e gli stranieri, che non potevano diventare cittadini. Dal momento che questa massa esisteva in ogni caso, accrescerla un poco, richiedendo un livello censitario non alto come requisito di accesso, non era necessariamente percepito come la fine della democrazia. Come affermò W.L. Newman nella sua eccellente discussione della posizione di Aristotele sulla democrazia (Newman 1887-1902, IV, pp. XXXVI-LXI), «la classe più povera dei cittadini, in una democrazia greca, era essa stessa una classe privilegiata, con altre classi sotto di sé che poteva guardare dall'alto in basso».

[5] *Ci sono quattro tipi di oligarchia. Talvolta la costituzione è oligarchica, ma la politica è condotta democraticamente, o viceversa. Ci sono quattro tipi di democrazia e quattro di oligarchia.*

I quattro tipi di democrazia che Aristotele distingue in questo capitolo sono probabilmente quelli di IV 4, tranne il primo. Su di essi troviamo più informazioni qui di quante ne abbiamo raccolte lì. Ap-

prendiamo che il primo tipo (corrispondente al secondo di IV 4) si ha «quando il governo è nelle mani dei contadini o di chi dispone di risorse misurate» (1292 b 25). Così Aristotele mette qui in relazione uno di questi tipi di democrazia con uno dei tipi di δῆμος classificati in IV 4 (1291 b 18), e anche con una delle parti della città lì distinte (1290 b 40). Non c'è dubbio che egli considera questa come la forma meno detestabile di democrazia, sia per ciò che qui va asserendo, sia per la lunga discussione condotta in un capitolo successivo (VI 4). Il motivo della sua preferenza è che gli agricoltori, non avendo il tempo di partecipare a frequenti assemblee, stabiliscono che la legge governi durante la loro assenza e consentono ad essa di seguire il suo corso. Aristotele è convinto di aver sperimentato che il δῆμος non permetterebbe alla legge di governare, se disponesse esso stesso del tempo libero per farlo. Suggerisce allora alle democrazie di elaborare leggi che regolino il possesso della terra e la salvaguardia di un tale tipo di δῆμος (VI 4). Dopo questo, il miglior genere di δῆμος è quello formato dagli allevatori. Aristotele distingue i pastori dagli agricoltori o coltivatori. In ogni caso, una città controllata da un popolo di pastori, ai suoi occhi, è classificabile ancora come una democrazia del primo e miglior tipo (1319 a 39).

Il secondo e il terzo tipo di democrazia in IV 6 sono vaghi come erano in IV 4 (dove erano il terzo e il quarto). Non sono messi in rapporto con uno speciale tipo di δῆμος, né qui né in VI 4, dove appaiono per l'ultima volta (1319 a 40). Ma Aristotele afferma pure che ciascun genere di democrazia è adatto alla città in cui ciascun popolo ha il predominio (1296 b 27), e in VI 4 connette il primo tipo di democrazia con una prevalenza di agricoltori e l'ultimo con una preponderanza di «operai e salariati». Questi, però, non facevano parte dei tipi di δῆμος elencati in IV 4, o per lo meno non vi compaiono con questi nomi, anche se gli operai si trovavano nell'elenco delle parti della città.

[6] *La sola aristocrazia che meriti davvero questo nome è la costituzione formata dagli uomini migliori in senso assoluto; tuttavia, in un significato più ampio, ne esistono altre tre. Il «regime costituzionale» in generale è il risultato di una combinazione di oligarchia e democrazia, o di ricchi e di poveri, che si distingue dall'aristocrazia per il fatto che i virtuosi come tali non vi sono inclusi.*

Dalla definizione originale delle sei costituzioni sappiamo che «il regime costituzionale» in senso specifico è la costituzione dove la maggioranza esercita il potere per il vantaggio comune (III 7, 1279 a 37). Lì lo schema implicava che il numero delle persone «che partecipano alla gestione del governo» non fosse minore nel «regime costituzionale» che nella democrazia.

Qual è la definizione di «regime costituzionale» nel libro IV? La risposta è oscura e incerta, ma certamente non si tratta più della defi-

nizione di III 7. Nessuna informazione si aggiunge sul governo, sia su quello detenuto da una maggioranza sia su quello esercitato nell'interesse comune; e si tende a suggerire che quelli che «partecipano alla gestione del governo» siano di meno nel «regime costituzionale» che nella democrazia.

Da IV 8 impariamo che, «a voler semplificare, il regime costituzionale è un misto di oligarchia e di democrazia» (1293 b 34). Si capisce subito che Aristotele ha abbandonato lo schema di III 7, perché, secondo quanto lì affermato, starebbe dicendo che la combinazione di due cattive costituzioni, con cattivi fini, potrebbe produrre una buona costituzione con un buon fine.

Il «regime costituzionale» in senso ristretto equivale, pertanto, a una costituzione mista in senso lato. Newman ha scritto che «Aristotele non usa da nessuna parte la precisa espressione "costituzione mista"», ma penso che questo sia uno dei pochi errori di Newman (Newman 1887-1902, IV, p. XVII nt.). Lo Stagirita usa l'espressione «costituzione mista» nel capitolo successivo (1294 b 35), dove la parola «costituzione» dovrebbe assumere il suo senso lato, perché altrimenti l'attributo «mista» finirebbe con l'essere tanto superfluo quanto «maschio» nell'espressione «uomo maschio». Altrove egli scrive: «per alcuni la migliore costituzione è quella che deve risultare dalla fusione di tutte le costituzioni» (1265 b 34).

Ma che cos'è una fusione di costituzioni? La locuzione è più familiare che chiara. Ci riscalda i cuori, perché suggerisce una riconciliazione dei nostri opposti partiti e la fine del nostro dissidio. Ciò, però, non ha un significato letterale. Non si può mescolare democrazia e oligarchia come si fa con gin e vermouth in un calice, perché gin e vermouth sono entrambi di fatto presenti in un cocktail, mentre, in una mescolanza di oligarchia e democrazia, nessuna delle due lo è. Potremmo supporre che la fusione di oligarchia e democrazia si realizzi dove «quelli partecipi della gestione del governo» siano in numero maggiore rispetto a quanto si verifica nell'oligarchia, ma in numero minore che nella democrazia. Aristotele, però, non ne dà subito una spiegazione e parla, invece, di aristocrazie e di buone gestioni, apparentemente per la seguente ragione. Sono possibili vari tipi di combinazioni di oligarchia e democrazia, alcuni maggiormente orientati verso la prima, altri verso la seconda. Molti popoli non riconoscono come «regimi costituzionali» quelle combinazioni che tendono all'oligarchia, ma pensano ad esse come fossero aristocrazie. Non è facile comprendere perché una costituzione vicina all'oligarchia dovrebbe apparire come un'aristocrazia, se non fosse che la ricchezza tende a produrre virtù. Un'aristocrazia autentica dovrebbe realmente avere uomini virtuosi e di buona condotta, dal momento che si ha «aristocrazia» dove gli onori sono ripartiti in proporzione alla virtù. Nel distribuire privilegi politici, l'ari-

stocrazia considera la virtù, e altresì la ricchezza e il fatto d'essere nati liberi. Il «regime costituzionale», d'altra parte, tiene conto solo di due fattori: ricchezza e povertà. Qui sta la differenza tra queste due forme, che peraltro si assomigliano molto (1294 a 29).

Il capitolo, dunque, non chiarisce fino in fondo l'asserzione che il «regime costituzionale» è un misto di oligarchia e democrazia. Ci dice solo che alcuni «regimi costituzionali» assomigliano ingannevolmente all'aristocrazia, e che il «regime costituzionale» può anche essere descritto come una mescolanza di ricchi e poveri. Forse potremmo dedurne che, nel «regime costituzionale», un uomo ottiene di essere eleggibile a una carica politica unicamente in ragione della sua condizione di uomo libero, anche se è povero, ma che avrebbe più diritto all'elezione, o avrebbe diritto a concorrere per una carica di livello più elevato, se fosse ricco e libero.

[7] *Questa mescolanza può essere ottenuta: 1) combinando le legislazioni dell'oligarchia e della democrazia, o 2) tenendo una posizione intermedia fra di loro, o 3) prendendo alcune leggi da ciascuna. Dal risultato potrebbero apparire ancora entrambe o nessuna delle due.*

Questo capitolo presenta alcune spiegazioni della metafora della fusione. Una costituzione è una fusione di altre due se: 1) possiede ogni legge che ciascuna di esse ha, oppure 2) ha una legge che sia intermedia tra le leggi ad essa corrispondenti nell'una e nell'altra, oppure 3) possiede alcune delle leggi di ciascuna di esse.

Il primo principio implica che la fusione necessariamente avrebbe più leggi di quelle che avevano le sue parti costituenti: ma Aristotele non lo dice espressamente. Il secondo principio potrebbe essere accolto solo qualora ci sia una riconoscibile scala di valori, come ad esempio il patrimonio che dà titolo per accedere all'assemblea; ma Aristotele non si esprime in questi termini. Nemmeno precisa se questi principî debbano essere applicati a tutte le leggi cui si possono applicare, o solo a qualche tipologia di esse; ma quasi certamente pensava alla legislazione che definisce i funzionari della città (il loro numero, natura, potere, mandato, nonché il metodo con cui vengono scelti), dal momento che, secondo lui, «la costituzione è il governo» (1278 b 11).

Sembra che Aristotele non descriva le costituzioni in vigore che ha precedentemente analizzato, sebbene tale sia il suo modo di procedere in questo libro, in cui tratta di democrazia, oligarchia, aristocrazia e tirannide. Si direbbe piuttosto che vada formulando una proposta, o dando un consiglio su come operare se mai si fosse chiamati a migliorare una delle tante democrazie o oligarchie di cui la Grecia abbondava. Di conseguenza, nella prima proposizione, dove Aristotele si impegna a porsi il problema di «come nasce il regime costituzionale», questo «come nasce» è subito interpretato come «in che modo *dovrebbe es-*

sere istituito». Nella seconda proposizione, il «regime costituzionale» deve «formare un composto», come se fosse qualcosa da inventare. Il primo principio della fusione è introdotto dall'espressione: «nel primo caso si devono assumere...». Aristotele ci dice per due volte in che modo riconoscere quando la costituzione sia stata «ben» contemperata (1294 b 14, 35). Il suo atteggiamento nei riguardi del «regime costituzionale» è qui di natura valutativa, e non descrittivo come quando tratta, in questo libro, delle altre cinque costituzioni. Ecco forse il motivo per cui non lo ripartisce in specie.

In questo capitolo Aristotele menziona una costituzione reale, quella di Sparta. Ma i termini valutativi si trovano lungo tutta la discussione di Sparta, che in tal modo sembra presentata come modello di *buon* «regime costituzionale», piuttosto che semplicemente come esempio di «regime costituzionale». In realtà, Aristotele non afferma né che Sparta è un «regime costituzionale» nell'accezione ristretta, né che è un regime misto: non lo dice qui e neppure nella sua lunga discussione su questo tema nel cap. 9 del libro II della *Politica*. In un'altra parte del libro II egli sembra suggerire che Sparta fosse un'aristocrazia, e pare metterla in opposizione al regime costituzionale delle *Leggi* di Platone (1265 b 26-41). Nel complesso, da questo capitolo traiamo l'impressione che il «regime costituzionale» sia qualcosa di auspicabile, da attuarsi quando è possibile, piuttosto che qualcosa di realmente esistente da osservare e analizzare.

[8] *Esistono tre tipi di tirannide. La vita felice è quella della virtù quando non trova ostacoli. La virtù è il giusto mezzo. Nelle città, la medietà è costituita dalla classe di cittadini che non sono né molto ricchi né molto poveri. Essi costituiscono la classe più fortunata, ragionevole ed equilibrata della città. Dovrebbero essere numerosi, e pure avere il controllo della situazione, ma raramente lo sono, e così la costituzione di mezzo si realizza di rado.*

Aristotele passa ora a un altro dei problemi suscitati in IV 1. Egli ha trattato in IV 3-10 della questione che prima, nella nota 1 a questo libro, ho enumerato come quinta, ossia quanti sono i tipi di costituzione esistenti. Ora si rivolge al problema che ho classificato come quarto, vale a dire quale costituzione si adatti meglio a tutte le città. Egli lo riformula nei seguenti termini: quale costituzione si adatta meglio *al maggior numero di* città? Ecco di nuovo il suo carattere pratico. È un tentativo di essere utile alle città normali.

La sua risposta, in questo capitolo, è la seguente: «la costituzione mediana». Questa è un'espressione nuova, e ci dobbiamo chiedere che cosa significhi, e quale sia la sua relazione con la costituzione di cui si è parlato in IV 8 e 9, vale a dire la costituzione mista, ovvero il «regime costituzionale» in senso proprio.

È chiaro che «la costituzione mediana» (1296 a 37) è la medesima della «comunità politica che si realizza fra i cittadini medi» (1295 b 35). Ma che cosa significa «che si realizza fra i cittadini medi»? È una costituzione alla quale partecipano solamente i cittadini della classe media, dove né i poveri *né i ricchi* possono prendere parte all'assemblea o al tribunale? In questo capitolo, i commenti poco favorevoli di Aristotele nei confronti dei ricchi, che culminano nell'asserzione che essi sanno solo governare dispoticamente (1295 b 21), ci fanno pensare per un momento che egli sia intenzionato a privarli di ogni forma di partecipazione politica nelle città a «regime costituzionale», contrapposte a quelle governate dispoticamente. Tuttavia, la nostra conclusione è che, trattandosi di una proposta di natura così straordinaria, se Aristotele l'avesse condivisa, si sarebbe espresso in questo senso con maggior chiarezza. È molto più probabile che non si pongano limiti massimi di censo per divenire membro della «costituzione mediana», ma si ponga un limite minimo abbastanza elevato, più alto di quello previsto nella forma di democrazia che Aristotele considera migliore.

La presenza di una legge siffatta, tuttavia, non basterebbe a dar vita all'aristotelica «costituzione mediana». Come al solito, in questo passo egli intende per costituzione qualcosa di diverso da un corpo di leggi, ossia un gruppo organizzato di persone che vivono in accordo con certe leggi, costumi e fini. Ed è essenziale, per la sua «costituzione mediana», che vi sia effettivamente un gran numero di persone provviste di una quantità media di beni. Se vi fossero solo persone molto ricche e molto povere, non sarebbe una costituzione mista, quali che fossero le sue leggi.

Il capitolo segue molto più la linea della sociologia politica che quella dei cosiddetti studi costituzionali. È un'entusiastica affermazione delle virtù politiche della classe media, e incoraggia l'uomo di stato a impegnarsi il più possibile per svilupparla nella sua città.

Aristotele pensava alla sua «costituzione mediana» (IV 11) come identica alla sua «costituzione mista» o al «regime costituzionale» in senso specifico (IV 8 e 9)? In verità, non afferma mai che sono identiche. La costituzione mista non è nominata in questo capitolo, né nell'unico altro luogo in cui è citata la costituzione mediana (V 1, 1302 a 14). «Regime costituzionale» è usato in senso specifico una sola volta in IV 11 (1295 a 33), ma non in relazione con la costituzione mediana. Un tale silenzio sarebbe strano, se Aristotele avesse considerato i due tipi una sola cosa. Dal momento che nel nostro capitolo egli passa ad altra questione e non dà risposte ulteriori neppure quando tratta della costituzione mista, Aristotele ha il dovere di essere esplicito se vuole far capire chiaramente che per «costituzione mediana» intende ciò che prima ha indicato come «costituzione mista» o «regime costituzionale».

Nonostante il suo enigmatico silenzio, tutti gli interpreti concludono

che la costituzione mediana di questo capitolo vada considerata come equivalente alla costituzione mista dei capitoli 8-9, per le seguenti ragioni:

1) Aristotele qui raccomanda la costituzione «mediana», come in IV 8-9 sembrava raccomandare la costituzione «mista», anche se per fare ciò aveva dovuto alterare il suo modo di procedere. È improbabile che volesse raccomandare due differenti costituzioni moderate nel medesimo libro, tralasciando di dire a quale delle due dava la preferenza;

2) in questo capitolo afferma che la costituzione mediana si realizza raramente o mai, e che «un unico uomo politico, di quelli che un tempo ebbero la guida dello stato, si decise a dare questo ordinamento» (1296 a 37). Analogamente, in IV 9 scrive come se la costituzione mista fosse un bene da raggiungere, piuttosto che un evento da osservare;

3) per costituzione «mista» qui intende non solamente la costituzione «che si realizza fra i cittadini medi», ma anche la costituzione che è intermedia tra oligarchia e democrazia, secondo quanto espresso in 1296 a 22-36. Collocandosi, però, fra l'oligarchia e la democrazia, si prospetta una situazione analoga a quella di IV 9, dove si intendeva che fosse una fusione di oligarchia e democrazia, ossia un «regime costituzionale»;

4) sebbene l'espressione «costituzione mediana» non appaia in IV 9, l'aggettivo «medio» ha già fatto la sua comparsa. Aristotele lì considerava i suoi due primi componenti della fusione come produttori di un termine medio (1294 a 41, b2, 5). Era convinto che in una realtà mediana «sia l'uno sia l'altro estremo trovino espressione, come avviene nella costituzione di Sparta» (1294 b 18). Ed era incline a pensare che la mescolanza di due elementi dia sempre un medio tra due estremi: di conseguenza il «regime costituzionale» si pone in mezzo tra due estremi;

5) Aristotele riteneva che ogni costituzione potesse propriamente definirsi attraverso uno di questi sei nomi: regno, aristocrazia, «regime costituzionale», democrazia, oligarchia e tirannide (cfr. 1279 b 34). Perciò considerava che la costituzione mediana fosse una di queste sei. Quale? Può essere solamente il «regime costituzionale».

In verità, «medio, mediano, medietà» sono termini migliori rispetto a «mescolanza» per ciò che Aristotele intende proporre. Egli suggerisce che l'eleggibilità agli uffici pubblici sia conferita a un numero medio di cittadini, più ampio rispetto a quello che è concesso nell'oligarchia, ma più ristretto di quello che si dà nella democrazia. Questa è veramente una medietà in un senso banalmente letterale, ma è una mescolanza solo da un punto di vista metaforico, oppure una mescolanza basata sul falso principio che ogni medietà sia una mescolanza.

Quale era la classe media di Aristotele? Newman scrive che essa «non deve naturalmente essere confusa con la moderna classe media» (Newman 1887-1902, I p. 500); ma, con ciò, non ci dice né da chi quella fosse composta né quale sia la moderna classe media. La concezione

moderna della classe media è molto vaga. Mentre è assodato che quasi tutti gli avvocati e i medici vi appartengano, esiste un gran numero di persone che non si sa dove collocare, se nella classe media o in una di quelle estreme, quantunque, se fossero in uno dei due estremi, sapremmo perfettamente in quale collocarli. Aristotele definisce la sua classe media facendo riferimento alla proprietà, come fosse costituita da coloro che non sono né molto ricchi né molto poveri; ma non ci fornisce sufficienti indicazioni per tracciare le linee di demarcazione. La definizione implica che in essa si trovino quei «contadini e possessori di risorse misurate» che detengono il controllo della costituzione nella miglior forma di democrazia (1292 b 25); sono pertanto inclusi i contadini che siano almeno moderatamente benestanti. Non sono in grado di dire se ogni professione nel suo complesso rientrasse nell'aristotelica classe media. Probabilmente molte professioni sarebbero state in parte al suo interno, in parte no. Numerosi uomini d'affari vi sarebbero stati compresi; ma il Cefalo di Platone sarebbe stato troppo ricco per farne parte. I termini in base ai quali in una società esistono classi definite dipendono dalla misura in cui la popolazione muta o può mutare la propria condizione sociale.

Apprendiamo altrove che, in un «regime costituzionale», la comunità politica è costituita da quelli che dispongono dell'equipaggiamento completo di armi (II 6, 1265 b 28; III 7, 1279 b 4), e dovrebbe ridursi solo a costoro (IV 13, 1297 b 1). (I soldati, ad Atene, provvedevano alle proprie armi, talvolta anche al loro vitto.) Alcune di queste considerazioni suonano come se Aristotele stesse definendo un «regime costituzionale» sulla base dell'armamento di un individuo; ma la sua intenzione è di definirlo in riferimento ai beni posseduti da ciascuno. Ci aspettiamo dunque che stabilisca un requisito censitario abbastanza elevato da assicurare che ogni cittadino partecipe della gestione del governo sia in grado di permettersi l'armamento completo. Eccolo, invece, affermare che tale censo dovrebbe essere abbastanza alto, ma non tanto da impedire che i cittadini partecipi della gestione del governo siano più numerosi di quelli che ne sono esclusi (1297 b 5).

Il presente capitolo offre poche affermazioni rilevanti sulla libertà, l'uguaglianza e la fraternità (1295 b 21-6). Aristotele considera ciascuno di questi valori politicamente importante e lo mette in relazione con la costituzione mediana, non con la democrazia, come noi usiamo fare (nell'*Etica Nicomachea*, dove parla di «regime costituzionale» usando l'inequivocabile termine di «timocrazia», sostiene che la timocrazia è analoga alla relazione tra fratelli, 1161 a 4). La città mira ad essere composta da persone per quanto è possibile uguali e simili; ma, al presente – dice Aristotele – gli abitanti delle città non sono ancora abituati a volere l'uguaglianza; preferiscono invece aspirare al governo o accettare di essere dominati (1296 b 1). Questo implica che noi

dovremmo volere l'uguaglianza e tendere ad essa. Per non continuare a domandarci come Aristotele possa sinceramente dire ciò, quando esclude sistematicamente tutte le donne e gli schiavi da ogni aspetto della politica – e qui addirittura propone di escluderne anche i poveri –, basterebbe ricordare che anche noi escludiamo alcuni soggetti dalla politica: ad esempio i bambini, o gli stranieri, o i detenuti, o i pazzi, o i «pari del regno», o i cani, o le balene. C'è sempre qualche essere appena fuori dal cerchio, la cui inclusione sembra indispensabile ad alcuni e assurda ad altri. Ci sono sempre dei recinti. Ad ogni modo, Aristotele è profondamente nel giusto quando afferma che dovremmo volere l'uguaglianza. L'uguaglianza è un valore di gran lunga superiore all'orgoglio pagano o all'umiltà cristiana. O, se si preferisce, la fratellanza cristiana è un valore di gran lunga migliore dell'umiltà cristiana. Questa è uguaglianza sociale, l'abitudine a trattare ogni essere senziente come uno che merita rispetto per i suoi sentimenti e i suoi desideri, e come un povero compagno di miserie nell'esistenza, non importa quanto inferiore egli sia in intelligenza o volontà o capacità di esprimersi.

Se l'aristotelica classe media ebbe realmente questi privilegi politici, o se li avrebbe avuti nel caso fosse esistita, è più di quanto io possa dire. Le moderne classi medie sembrano curarsi più della libertà che delle iniziative a favore dell'uguaglianza e della fraternità. La fraternità è piuttosto una caratteristica dei poveri. Aristotele è certamente nel giusto quando sostiene che una netta divisione fra chi è molto ricco e chi è molto povero sia negativa per la città; una classe media è perciò auspicabile; ma questa considerazione richiede la sostituzione di classi ben definite con una lunga serie di livelli intermedi, piuttosto che l'aggiunta, alle due già esistenti, di una terza classe ben definita.

Ad ogni modo, il suo ragionamento a favore della costituzione mediana a partire dai vantaggi che offre la classe media è molto migliore del suo argomento iniziale (1295 a 36 sgg.), che muove dalla definizione di felicità dell'*Etica Nicomachea*. Quella teoria asseriva che la felicità consiste soprattutto nell'azione virtuosa, e che l'azione virtuosa non è qualcosa di estremo, bensì di mediano. Se tutto questo per analogia si trasferisce dall'uomo alla città, la conclusione sarà che la città felice e buona è quella che si muove su una via mediana e non su vie estreme. Essa, per esempio, conquisterà il giusto numero di altre città, né troppe né poche. Comunque, ciò che Aristotele ricava dall'analogia è che la città felice e buona dovrà avere una vasta e politicamente influente classe media. Questo non è conseguente, dal momento che non ha nulla a che vedere con l'azione.

[9] *Il tipo di costituzione che si addice a un determinato popolo dipende dalla proporzione, lì esistente, fra la superiorità qualitativa e la corrispon-*

dente inferiorità quantitativa di una parte rispetto all'altra. Il legislatore dovrebbe sempre comprendere la classe media nella comunità politica.

Aristotele prosegue volgendosi alla questione che, nella nota 1 a questo libro, ho enumerato per seconda; egli la esprime ora domandandosi «quale costituzione vada bene per quali popoli e quale tipo di costituzione per quale tipo di popolo».

Esistono qui diversi punti enigmatici:

1) qual è esattamente la «proporzione» e a che livello la «fissiamo» (1296 b 25)? Forse Aristotele qui presume che sia possibile valutare numericamente i livelli di cultura, e immagina un'equazione o una disequazione di questo tipo:

numero dei poveri : numero dei ricchi = cultura dei ricchi : cultura dei poveri

intendendo che si ha una democrazia naturale quando il rapporto della funzione di sinistra è maggiore, e un'oligarchia naturale quando è maggiore il rapporto della funzione di destra. Forse il punto di equilibrio, per quanto non sia stato effettivamente stabilito, si ha quando i due rapporti sono uguali, che è il solo caso in cui i quattro termini costituiscono una proporzione matematica.

2) La risposta si pone nei termini di ciò che è «naturale» mentre, nella sua originaria formulazione in IV 1, era espressa nei termini di ciò che «va bene per» e di ciò che «si addice a». Comunque, tutti e tre i termini sembrano sottintendere che Aristotele raccomandi una scelta. Il problema che sorge è, dunque, in che modo questa raccomandazione sia collegata alla raccomandazione della costituzione mediana in IV 9 e 11; e questa è la seconda incognita sollevata dal presente capitolo. Come poteva Aristotele raccomandare la costituzione mediana per la maggior parte delle città e, contemporaneamente, raccomandare la democrazia per alcune e l'oligarchia per altre? Questo capitolo sembra lasciare alla costituzione mediana solo il caso in cui i due rapporti siano uguali, ma ciò probabilmente si verificherà molto meno frequentemente dei casi in cui i rapporti sono diversi. Quindi la costituzione mediana non potrà essere la migliore per la maggior parte delle città, ma solo per una esigua minoranza di esse.

L'unica soluzione a cui io posso pensare consiste nel supporre che Aristotele non stia parlando di una qualsiasi deviazione dalla proporzione, ma solo delle grandi deviazioni. Mi viene da credere che egli consigli la democrazia solamente quando il numero dei poveri è veramente sproporzionato, e inoltre che favorisca l'oligarchia solo quando il grado di cultura dei ricchi è considerevolmente superiore. In tal modo avrebbe ancora la possibilità di raccomandare la costituzione mediana per la maggior parte delle città, come ha fatto in IV 9 e 11.

3) Rimane in dubbio se Aristotele nella seconda metà del capitolo intenda «costituzione» nel senso generico o in quello specifico. New-

man pensò che la intendesse in senso specifico: «In questo passo ci aspettiamo la menzione di una forma definita di costituzione, poiché non solamente sono citate la democrazia e l'oligarchia in proposizioni corrispondenti (1296 b 26, 32), ma la questione di cui si tratta è: "quale costituzione si addice a quale popolo"» (Newman 1887-1902, I p. 501). Ecco una solida ragione; un'altra è che, dicendo «questo» in 1297 a 3, sembra che Aristotele si stia riferendo al «regime costituzionale» in accezione specifica.

Ci sono, comunque, validi motivi anche a favore della tesi opposta. Contro l'antitesi rilevata da Newman nella prima metà del capitolo, si può notare che oligarchia e democrazia sono ancora menzionate nella seconda metà del capitolo (1296 b 36-7). Contro la convinzione di Newman che qui si debba cercare una forma definita di costituzione (cioè una delle sei), possiamo notare che alla costituzione raccomandata da Aristotele nel capitolo precedente non si faceva riferimento come una delle sei, bensì come la «costituzione mediana». E io do grande peso al principio secondo cui in Aristotele il termine «costituzione» designi, ogni volta che sia possibile, la costituzione in generale, e che invece indichi il «regime costituzionale» in senso specifico solo quando non c'è altra scelta, perché è preceduto dall'espressione «la cosiddetta» o perché così si ricava dal contesto.

Ammetto naturalmente che ci siano parole ambivalenti in relazione al valore di genere/specie, per cui esse designano la specie salvo che il contesto non le costringa a indicare il genere. «Corruzione» è una di queste, nel linguaggio politico moderno: indica la specie («venalità») a meno che non sia costretta dal contesto a indicare la corruzione in generale. Un'altra parola è «felino»: indica la specie domestica a meno che non sia forzata a indicare il genere, come nella frase «la lince è un felino». Credo, però, che esistano altri termini ambigui in relazione al valore di genere/specie, i quali designano il genere a meno che non siano obbligati dal contesto a indicare la specie, e l'aristotelico termine «costituzione» è uno di questi.

In questo capitolo interpreto sempre «costituzione» nel significato di genere, non senza il timore di cadere in errore.

La prima metà del capitolo lavora sulla divisione della città in due classi, i ricchi e i poveri. La seconda metà ritorna alla triplice divisione del capitolo precedente, e ancora una volta impone la classe media all'attenzione del legislatore. Questo, tuttavia, non significa far ritorno alla costituzione mediana, o per lo meno non in modo inequivocabile. Il testo menziona oligarchia e democrazia, e raccomanda di offrire alla classe media l'opportunità di partecipare a ciascuna di esse. Non fa uso della parola «regime costituzionale» in senso specifico. Non nomina la costituzione «mediana»; e il solo riferimento al fatto che la co-

stituzione migliore sia quella «mista» (1297 a 6) non è limitato ai casi in cui la costituzione è specificatamente un «regime costituzionale».

[10] *Le regole inerenti alla presenza all'assemblea e al tribunale dovrebbero fare in modo che vi accedano sia i ricchi sia i poveri. La comunità politica dovrebbe essere costituita solamente da coloro che possiedono armi pesanti.*

In questo capitolo l'aristotelico termine «costituzione» è di nuovo difficile da interpretare. Nella proposizione «quelle che noi oggi chiamiamo "costituzioni", allora avevano il nome di democrazie» (1297 b 24) deve indicare il «regime costituzionale» in senso specifico; e ci sono diversi passi in cui la parola designa certamente il genere. Che cosa significa, però, in 1297 b 13, 14, 16, 23 e 25?

Sono convinto che indichi il genere: anzi, il genere in senso concreto, la comunità politica tenuta insieme da una costituzione. Per tale motivo ritengo che in queste cinque occorrenze sia da tradurre con «società» oppure con «società politica».

Le mie ragioni sono le seguenti: 1) il principio, già ricordato, che questa parola indichi il genere ogni volta che sia possibile; 2) il fatto che il testo si impegni a consigliare che solo i cittadini armati partecipino alla costituzione; non si cura, o almeno non si cura in modo speciale, di raccomandare una delle sei costituzioni come tale; 3) se il passo fosse inerente allo specifico «regime costituzionale», ciò comporterebbe un considerevole mutamento di opinione circa la frequenza di questa forma politica. In IV 9 e 11 era molto forte l'implicazione che il «regime costituzionale» occorresse di rado oppure mai, e che consistesse in un progetto per il futuro piuttosto che un fatto documentabile nel presente o nel passato. Qui, però, Aristotele direbbe che il «regime costituzionale» è attestato in alcuni luoghi, che i Malii lo hanno, e che in generale esso era la forma politica successiva alla monarchia nelle antiche città della Grecia.

Questo terzo argomento è indebolito dal fatto che nel libro V Aristotele parla come se gli specifici «regimi costituzionali» si realizzassero di frequente. Ma è più probabile che tale cambiamento di significato sia intervenuto nell'intervallo tra i due libri piuttosto che nel corso del IV e all'interno dei suoi suggerimenti a favore delle città normali.

Desumo che, nel pensiero di Aristotele, il «regime costituzionale» specifico richieda che in una costituzione generica la partecipazione sia limitata agli uomini in armi; l'opposto, invece, non è necessario. Una costituzione limitata agli uomini in armi non deve essere per forza un «regime costituzionale» in senso specifico, ed effettivamente le costituzioni di uomini in armi a cui Aristotele fa riferimento (1297 b 12-28) non erano così.

Sulla questione generale se Aristotele, usando il termine «regime costituzionale» per designare una specie di costituzione, pensasse di ri-

ferirsi a un ideale o a un fenomeno concreto, dal libro V concludo che certamente egli pensava che i «regimi costituzionali» si fossero spesso attuati, ma dal libro IV deduco anche che egli si presentava come il propugnatore di un particolare tipo di «regime costituzionale», che non si era mai realizzato, o solo raramente.

È curioso che Aristotele abbia impiegato così tanto per arrivare a mettere in gioco gli uomini in armi nel rispondere alle sue questioni pratiche nel libro IV. Essi devono essere sempre stati presenti alla sua mente, dal momento che venivano associati all'originaria definizione della costituzione nel senso specifico di «regime costituzionale» in III 7, e anche prima in II 6.

Le indicazioni di Aristotele nel libro IV sono coerenti con quelle che ha fornito nel libro III? Non del tutto. La comparsa del singolo uomo eccellente, in seguito alla quale nel libro III eravamo stati persuasi a privarci della nostra costituzione per concedere a lui la nostra volontaria obbedienza, rappresenta qualcosa di abbastanza coerente. Egli non è menzionato nel libro IV, ma possiamo ben supporre che rimanga sullo sfondo della mente di Aristotele come un'autentica eccezione a quanto afferma qui, ma un'eccezione così rara da non richiedere un'ulteriore menzione. La norma della legge, che il libro III consigliava per tutte le normali situazioni politiche, senza dubbio è raccomandata anche qui, ma tacitamente. Comunque sembra essersi verificato un mutamento di prospettiva sui requisiti di eleggibilità alle cariche pubbliche, che Aristotele definisce come condivisione della costituzione. Ora devono venire ristretti a coloro che si possono permettere delle armi, mentre il libro III affermava che «quando la gran parte dei cittadini è disprezzata e povera, necessariamente ci si trova con una città piena di gente ostile» (1281 b 30), e raccomandava di concedere ai poveri il diritto di prestare servizio nell'assemblea e nei tribunali. Il libro III sembra un po' più favorevole alle masse rispetto al IV. Comunque, l'idea centrale nel libro III era forse che la democrazia è migliore dell'oligarchia; e questo è in linea con la tesi proposta nel libro IV che il «regime costituzionale», nel senso specifico, è migliore della democrazia.

La concezione della «virtù politica» era preminente nel libro III, ma non si trova nel IV. Nel libro III Aristotele sosteneva che la virtù politica desse il più qualificato diritto a governare. Nel libro IV vuole che sia la classe media a governare, ma non afferma che questa possieda la virtù politica; si limita a dire che da essa sono venuti i migliori legislatori. I benefici effetti che egli si aspetta dal predominio dei membri di tale classe sono conseguenze che essi personalmente non hanno in mente, e non sono gli obiettivi della loro saggezza.

[11] *Ogni costituzione è composta di tre parti: la prima delibera sui pubblici affari, la seconda si occupa dei pubblici uffici, e la terza amministra*

la giustizia. Esistono vari modi per nominare la parte deliberativa. Differenti modi appartengono a differenti costituzioni. Raccomandazioni.

All'inizio del capitolo Aristotele afferma: «tutte le costituzioni hanno tre componenti, del cui vantaggio, caso per caso, il buon legislatore deve occuparsi». Precedentemente abbiamo avuto a che fare con parti della città, ma non della costituzione. Aristotele non spiega se una costituzione debba avere solo queste tre parti, o possa averne di più, o debba averne di più. Nel capitolo successivo, però, stabilisce che molti «funzionari» della costituzione non sono «magistrati» della costituzione, e ciò probabilmente implica che essa abbia altre componenti oltre a queste tre, ma meno rilevanti.

Quali sono le parti di una costituzione? Non sono classi o gruppi di professioni attive in una società; queste, semmai, sono parti di una città, non di una costituzione. Si tratta probabilmente di magistrati o di collegi di magistrati, riconosciuti e sovvenzionati dalla costituzione come parti del governo della città. Più semplicemente, sono parti del governo. Non sono necessariamente rappresentate da persone distinte: per esempio, nella democrazia ateniese coloro che deliberano e i giudici sono le stesse persone.

La tripartizione di Aristotele non è per nulla chiara. Egli introduce la sua prima e terza parte, facendo riferimento alle loro specifiche funzioni: la prima è «il potere deliberativo sui pubblici affari», la terza è «la funzione giudiziaria». Però, la funzione deliberativa non fa capo a nessun magistrato o collegio di magistrati: tutti la esercitano. In seguito, Aristotele riconosce esplicitamente che la sua seconda parte se ne fa carico (1299 a 26). Inoltre, in questi passi assegna direttamente al «potere deliberativo» molte funzioni che non sono deliberazioni, ma decisioni (1298 a 4-7). Evidentemente non ha compiuto un'accurata descrizione, per lo meno della sua prima parte.

Ciò che Aristotele realmente intende per «parte deliberativa» sembra essere il più grande organismo istituzionale della città, per esempio l'assemblea di Atene. Questo capitolo è fondamentalmente una riflessione sui vari modi in cui l'autorità può essere divisa tra l'assemblea e i pubblici ufficiali, considerando tali modi in rapporto al loro adattamento a ciascuna delle quattro costituzioni: democrazia, oligarchia, aristocrazia e «regime costituzionale». Il regno e la tirannide non sono menzionati e l'aristocrazia è distinguibile a malapena dal «regime costituzionale».

«Il potere deliberativo decide della guerra e della pace, della stipula e della rottura delle alleanze militari, delle leggi, delle condanne capitali, o alla pena dell'esilio o della confisca dei beni e, infine, ha competenza sulla nomina e sul rendiconto per la valutazione dei pubblici ufficiali»: questa affermazione sembra contraddire in larga misura il resto del capitolo; per esempio, contrasta con quest'altra: «un'altra mo-

dalità... consiste nell'agire tutti insieme e riunirsi solo nelle assemblee dedicate all'elezione dei pubblici ufficiali, all'emanazione delle leggi, alle dichiarazioni di guerra o di pace, nonché al rendiconto per la valutazione dei magistrati, mentre altre decisioni competono a istituzioni specificamente predisposte allo scopo». In tal modo la parte deliberativa *non* controlla la stipula e la rottura delle alleanze, o le condanne a morte, l'esilio e la confisca dei beni, contrarie a questa disposizione. Dobbiamo supporre che, nel primo passo, «decide» sia espressione vaga per dire «a volte controlla».

I tre poteri di Aristotele non corrispondono a quelli di Locke o di Montesquieu; e infatti nessuno dei due si richiama a lui per la sua tripartizione, sebbene Montesquieu faccia sovente riferimento alla *Politica* su altri punti. Le tre parti di Locke sono la legislativa, l'esecutiva e la federativa (che dirige le relazioni estere) solo quella esecutiva è una delle parti aristoteliche, dal momento che il potere deliberativo di Aristotele non è completamente – e neppure essenzialmente – legislativo, né completamente – e neppure essenzialmente – impegnato nelle relazioni internazionali (*Second Treatise of Civil Government*, capp. XI, XII). Le tre componenti di Montesquieu sono la legislativa, l'esecutiva (che sembra limitarsi alla politica estera) e la giudiziaria (*Esprit des Lois*, XI 6: «De la Constitution d'Angleterre»): solo quella giudiziaria è una delle parti aristoteliche. La ragione principale per cui Montesquieu ha introdotto la sua tripartizione è sottolineare come la libertà richieda che neppure due di questi tre «poteri» siano controllati dalle medesime persone, un punto che Aristotele non pone. Montesquieu e Locke stanno trattando di funzioni o poteri, mentre Aristotele parla soprattutto di organi ufficiali.

Si possono immaginare, naturalmente, tante altre tripartizioni politiche. Una delle più interessanti è quella di T.A. Sinclair: «vi sono in realtà tre gruppi: il governo, gli impiegati del governo e il resto della popolazione: poiché queste sono inevitabilmente le parti che compongono ogni Stato, la differenza fra l'una e l'altra dipenderà soprattutto dalla composizione di ogni gruppo e dai poteri che può esercitare in rapporto agli altri» (Sinclair 1951, p. 151, trad. it. L. Firpo, p. 202).

È ben possibile che Aristotele intendesse IV 14-6 come una risposta alla sesta questione di IV 1, ovvero quali siano le leggi migliori e quali siano più adatte a ciascuna costituzione. Non c'è nessun'altra domanda, tra quelle elencate in IV 1 o 2, per la quale IV 14-6 si ponga come una plausibile risposta.

[12] *È difficile dire con precisione quali funzionari siano magistrati. Nelle piccole città possono essere combinate cariche che nelle grandi città devono essere tenute separate. Alcune magistrature sono peculiari di certe costituzioni. Modi di nominare i magistrati e loro affinità costituzionali.*

Scopriamo ora come Aristotele sia ben consapevole che nella descrizione della sua seconda parte – quella che riguarda i magistrati – c'è qualcosa di oscuro. Aristotele esita a scrivere «magistrati», dal momento che questa parola in Atene aveva un senso tecnico molto più stretto di quanto egli desiderasse. Aristotele intende includere molti più «magistrati» di quelli che in Atene erano tecnicamente definiti così. Dall'altro lato, intende escludere i partecipanti dell'assemblea, che costituiscono la sua prima parte, e i giudici, che formano la terza. Ora dice di voler escludere anche i sacerdoti, i finanziatori del teatro, gli araldi e gli ambasciatori. Chi rimane? La risposta è: «quei funzionari che hanno un potere decisionale su una certa materia, o fanno i giudici o, soprattutto, impartiscono ordini: infatti impartire ordini è la funzione più propria di chi governa». Probabilmente non ha ancora detto tutto quello che ha in mente. Anche una guardia e un carceriere danno ordini; ma si può immaginare che Aristotele li escluderebbe. Forse pensava a quegli alti ufficiali che sono ai vertici della catena del comando e non agiscono essi stessi in obbedienza a ordini se non, in un senso metaforico, in esecuzione degli ordini delle leggi e dell'assemblea. Sta pensando a ciò che gli Inglesi definiscono magistrati «amministrativi» piuttosto che «esecutivi».

«Spiedi-lanterne»: ὀβελισκολύχνια, strumenti della dotazione militare che potevano essere impiegati per più usi diversi [N.d.T.].

[13] *Otto tipi di tribunali. Modi di reclutamento dei giudici.*

ISBN 978-88-04-63496-6